

نور القمر

فی توضیح

نزہۃ النظر شرح نخبة الفكر

از قلم

حبیب الرحمن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

ناشر

مرکز دعوت و تحقیق دیوبند، یوپی

نور القمر

فی توضیح

نزهة النظر شرح نخبة الفكر

از قلم

حبیب الرحمن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند، سہارنپور، یوپی

ناشر

مرکز دعوت و تحقیق دیوبند، سہارنپور یوپی

فہرست عنوانات

- ابتدائیہ ۱۵
- علوم الحدیث میں تصانیف کی تاریخ ۱۸
- اختصار و اقتصار میں فرق ۲۵
- تالیف کتاب کا سبب ۲۵
- خبر و حدیث کی تعریف ۲۷
- خلاصہ بحث ۲۸
- سند کے تعدد و تفرد کے اعتبار سے خبر کی قسمیں ۲۸
- الخبر المتواتر ۲۹
- خلاصہ بحث ۳۳
- خبر متواتر کا حکم اور علم ضروری و نظری کی تعریف ۳۳
- نتیجہ الفکر میں متواتر کی شرائط کو مبہم رکھنے کی وجہ ۳۵
- تشریح ۳۷
- الحدیث المشہور والمستفیض ۳۸
- خلاصہ بحث ۴۰
- الحدیث العزیز ۴۰
- توضیح ۴۱
- توضیح ۴۳
- توضیح ۴۶
- الحدیث الغریب ۴۶
- توضیح ۴۷
- ضروری تنبیہ ۴۷
- خبر آحاد اور اس کی اقسام (قبول و رد کے اعتبار سے) ۴۸

- ۵۰ فائدہ مہمہ
- ۵۱ خلاصہ کلام
- ۵۱ توضیح
- ۵۲ قرائن سے گہری اخبار آحاد کی انواع
- ۵۳ توضیح
- ۵۶ حافظ ابن الصلاح اور ان کے ہم خیال علماء کی رائے پر معارضہ اور اس کا جواب
- ۵۶ خلاصہ معارضہ
- ۵۸ ضروری تنبیہ
- ۵۹ تنبیہ
- ۶۰ غریب کی قسمیں
- ۶۱ خلاصہ کلام
- ۶۱ توضیح
- ۶۲ غریب و فرد میں اصطلاحی فرق
- ۶۳ توضیح
- ۶۳ خلاصہ بحث
- ۶۳ خبر مقبول کی پہلی تقسیم (مراتب میں تفاوت کے اعتبار سے)
- ۶۵ تنبیہ
- ۶۵ خلاصہ کلام
- ۶۵ صحیح لذات کی تعریف میں واقع الفاظ کی معنوی تحلیل و تجزیہ
- ۶۶ عادل کی تعریف
- ۶۶ توضیح
- ۶۷ تقوی و مروت کا اجمالی معنی
- ۶۷ ضبط کی تعریف
- ۶۷ توضیح
- ۶۸ فائدہ
- ۶۸ متصل کی تعریف
- ۶۸ معلل کی لغوی و اصطلاحی تعریف

۶۸	توضیح
۶۹	شاذ کی لغوی و اصطلاحی تعریف
۶۹	فائدہ
۶۹	تنبیہ
۷۰	حدیث صحیح میں فرق مراتب
۷۰	توضیح
۷۱	اصح الاسانید
۷۳	توضیح
۷۵	متفق علیہ کی ارجحیت کی دلیل
۷۶	تفرد امام بخاری کی ترجیح کی دلیل
۷۶	صحیحین میں تفاضل
۷۶	توضیح
۷۸	فضیلت صحیح بخاری کے تفصیلی وجوہ
۷۸	توضیح
۸۰	شارح کے جواب پر ایک نظر
۸۰	فائدہ
۸۰	توضیح
۸۱	بخاری و مسلم کی مستند روایتوں کی تعداد
۸۱	صحیح بخاری کی افضلیت کی اجمالی دلیل
۸۲	توضیح مکرر
۸۳	تقسیم سبعی
۸۶	توضیح و تحقیق
۸۹	تقسیم سبعی پر ایک نظر
۹۲	حسن لذاتہ کی تعریف
۹۳	صحیح لغیرہ کی تعریف
۹۳	توضیح
۹۶	خلاصہ بحث

۹۶	مراتب الحسن
۹۶	حدیث حسن کا حکم
۹۷	امام ترمذی وغیرہ کی اصطلاح حدیث حسن، صحیح، وحدیث حسن، وغریب کا حکم
۹۷	حسن صحیح پر واقع اشکال اور اس کا جواب
۹۹	توضیح
۱۰۳	حسن غریب پر اشکال اور اس کا جواب
۱۰۴	توضیح
۱۰۶	حاصل کلام
۱۰۶	شارح کے جواب پر ایک نظر
۱۰۸	امام ترمذی کے قول حسن صحیح، اور حسن غریب کے بارے میں قول فیصل
۱۰۹	زیادتی ثقات
۱۱۰	ثقہ راوی کا حکم
۱۱۲	توضیح
۱۱۳	مصنف کے قول کا حاصل
۱۱۵	اس استدلال پر نظر
۱۱۶	المحفوظ، والشاذ، والمعروف، والممنکر
۱۱۷	محفوظ و شاذ
۱۱۸	معروف و منکر
۱۱۹	توضیح
۱۲۱	تنبیہ
۱۲۲	ایک ضروری تنبیہ
۱۲۲	خلاصہ بحث
۱۲۳	متابع اور اس کے مراتب
۱۲۵	توضیح
۱۲۶	ایک ضروری تنبیہ
۱۲۶	الشاہد
۱۲۷	شاہد کی تعریف

۱۲۸	• متابع و شاہد کی ایک دوسری تعریف
۱۲۸	• خلاصہ کلام
۱۲۸	• الاعتبار
۱۲۹	• توضیح
۱۳۰	• خلاصہ بحث
۱۳۱	• مقبول کی دوسری تقسیم
۱۳۲	• المحکم
۱۳۲	• مختلف الحدیث
۱۳۳	• النسخ والمسنوخ
۱۳۳	• نسخ کی تعریف
۱۳۵	• وہ امور جن سے نسخ کی معرفت حاصل ہوتی ہے
۱۳۶	• توضیح
۱۳۶	• نسخ کی ایک اور تعریف
۱۳۸	• الرائج والمرجوح
۱۳۸	• المتوقف فیہ
۱۳۹	• توضیح
۱۳۹	• خلاصہ بحث
۱۴۱	• خبر مرود کی قسمیں
۱۴۱	• ضروری و مناسحت
۱۴۱	• معلق کی چند صورتیں
۱۴۳	• توضیح
۱۴۵	• جمہور محدثین کے مسلک پر ایک نظر
۱۴۷	• مرسل
۱۴۸	• توضیح
۱۴۹	• مرسل کی اصطلاحی تعریف
۱۵۰	• حدیث مرسل کا حکم
۱۵۳	• معتصل

۱۵۳	منقطع
۱۵۳	سقوط کی قسمیں (۱) سقوط واضح
۱۵۵	توضیح
۱۵۵	تنبیہ
۱۵۵	منقطع کی ایک دوسری تعریف
۱۵۶	تاریخ الرواۃ کی ضرورت و اہمیت
۱۵۸	سقوط خفی (الف) مدلس
۱۵۸	مدلس کا حکم
۱۵۸	توضیح
۱۵۸	مدلس کی اقسام
۱۵۹	مدلس الاسناد کی تعریف
۱۵۹	مدلس الاسناد کی دوسری تعریف
۱۵۹	مدلس شیوخ
۱۶۰	مدلس کی روایت کا حکم
۱۶۳	المرسل الخفی
۱۶۵	توضیح
۱۶۶	خلاصہ بحث
۱۷۰	راوی میں طعن اور اس کے اسباب
۱۷۰	وجوہ طعن کے دس میں منحصر ہونے کی وجہ
۱۷۱	توضیح
۱۷۲	سور حفظ کی مذکورہ تعریف سے متعلق ضروری وضاحت
۱۷۵	حدیث موضوع
۱۷۶	وضع حدیث کی پہچان کے ذرائع
۱۷۸	ضروری تنبیہ
۱۷۹	اسباب وضع، یا وضاعین کی اقسام
۱۷۹	وضع حدیث کا حکم
۱۸۰	وضع حدیث اور موضوع حدیث کی روایت کا حکم

۱۸۱	توضیح
۱۸۶	متروک
۱۸۶	منکر
۱۸۶	معلل
۱۸۹	مدرج اور اس کی قسمیں
۱۹۱	توضیح
۱۹۱	مدرج الاسناد کی تعریف اور اقسام
۱۹۳	تنبیہ
۱۹۴	مدرج الممتن اور اقسام
۱۹۴	توضیح
۱۹۶	ادراج کی پہچان کے چار طریقے
۱۹۷	تنبیہ
۱۹۷	ادراج کا حکم
۱۹۸	مقلوب
۱۹۹	المزید فی متصل الاسانید
۱۹۹	توضیح
۲۰۰	مضطرب
۲۰۱	توضیح
۲۰۴	ابدال عمدی کا حکم
۲۰۴	تنبیہ
۲۰۴	مصنف و محرف
۲۰۵	اختصار حدیث اور روایت بالمعنی کا حکم
۲۰۵	توضیح
۲۰۶	خلاصہ بحث
۲۰۷	اختصار حدیث کی تفصیل
۲۰۷	توضیح
۲۰۹	روایت بالمعنی

۲۱۰	توضیح
۲۱۲	غریب الحدیث
۲۱۲	فائدہ
۲۱۳	تنبیہ
۲۱۳	راوی کی جہالت اور اس کے اسباب
۲۱۵	توضیح
۲۱۶	مبہم
۲۱۷	مجہول العین
۲۱۷	توضیح
۲۱۹	مستور
۲۱۹	توضیح
۲۲۱	خلاصہ بحث
۲۲۱	مجہول کے انواع
۲۲۳	مبتدع کی روایت کا حکم
۲۲۳	بدعت مکفرہ کا حکم
۲۲۸	بدعت مفیہ کا حکم
۲۳۳	خلاصہ بحث
۲۳۳	تنبیہ
۲۳۳	سور حفظ
۲۳۵	مختلط کی روایت کا حکم
۲۳۶	توضیح
۲۳۸	خلاصہ بحث
۲۳۹	فائدہ
۲۳۹	اسناد اور متن کی تعریف
۲۴۰	حدیث مزفوع صریحی و حکمی کی تعریف
۲۴۰	توضیح
۲۴۲	توضیح

۲۴۸	توضیح
۲۵۲	توضیح
۲۵۳	موقوف
۲۵۴	توضیح
۲۵۵	صحابی کی تعریف
۲۵۷	توضیح
۲۶۱	دو تنبیہیں
۲۶۲	توضیح
۲۶۳	دوسری تنبیہ
۲۶۳	توضیح
۲۶۵	تابعی کی تعریف
۲۶۵	توضیح
۲۶۶	فائدہ (۱)
۲۶۷	فائدہ (۲)
۲۶۷	مختصر مومن
۲۶۸	توضیح
۲۷۱	مرفوع، موقوف، مقطوع
۲۷۱	توضیح
۲۷۳	مسند
۲۷۳	توضیح
۲۷۶	مصنف کی پیش کردہ تائیدات پر ایک نظر
۲۷۸	سند عالی و نازل
۲۷۸	علو مطلق
۲۷۹	علو نسبی
۲۷۹	توضیح
۲۷۹	فائدہ
۲۸۱	فائدہ

۲۸۲	•	علوم معنوی
۲۸۲	•	علوی نسبتی کی اقسام
۲۸۳	•	تنبیہ
۲۸۵	•	توضیح
۲۸۵	•	مساوات و مصافحہ میں فرق
۲۸۶	•	تنبیہ
۲۸۶	•	خلاصہ بحث
۲۸۷	•	روایت کی اقسام
۲۸۷	•	روایت الاقران
۲۸۸	•	مدنج
۲۸۸	•	ضروری وضاحت
۲۸۹	•	روایت الاکابر عن الاصاغر
۲۹۲	•	السابق واللاحق
۲۹۳	•	دوہم نام شیدخ سے روایت
۲۹۴	•	توضیح
۲۹۶	•	شیخ کا اپنی روایت سے انکار
۲۹۷	■	توضیح
۲۹۸	■	توضیح
۲۹۹	•	سند مسلسل
۳۰۰	•	توضیح
۳۰۱	•	بیان حدیث کے الفاظ
۳۰۲	•	شیخ سے حدیث اخذ کرنے پھر اس کی روایت کے طریقے
۳۰۳	•	تنبیہ
۳۰۳	■	توضیح
۳۰۶	•	توضیح
۳۰۷	•	توضیح
۳۰۸	•	مناولہ

۳۱۰	فائدہ
۳۱۰	الوصیۃ بالکتاب
۳۱۱	توضیح
۳۱۳	تنبیہ
۳۱۴	خلاصہ بحث
۳۱۶	الحقیق والمفترق
۳۱۷	ضروری تنبیہ
۳۱۷	توضیح
۳۱۸	المؤتلف والمختلف
۳۲۰	المتشابه
۳۲۱	ضروری وضاحت
۳۲۲	متشابه اور مؤتلف ومختلف سے حاصل اقسام کی مثلاً پہلی قسم
۳۲۴	تنبیہ
۳۲۵	متشابه اور مؤتلف ومختلف سے حاصل اقسام کی دوسری قسم
۳۲۶	خاتمہ
۳۲۶	طبقات الرواة
۳۲۷	توضیح
۳۲۸	التاریخ
۳۲۹	بعض الفاظ کی تحقیق
۳۳۰	مراتب الجرح
۳۳۰	توضیح
۳۳۲	مراتب التعديل
۳۳۲	توضیح
۳۳۳	تنبیہ
۳۳۴	احکام الجرح والتعديل
۳۳۵	ضروری تمہید
۳۳۵	توضیح

۳۳۹.....	توضیح
۳۴۰.....	نصل
۳۴۶.....	ثقات وضعف
۳۴۷.....	ضروری وضاحت
۳۴۸.....	ضروری وضاحت
۳۵۲.....	توضیح
۳۵۳.....	آداب الشیخ والطالب
۳۵۵.....	حدیث کی تحصیل و روایت کی عمر
۳۵۶.....	توضیح
۳۵۷.....	کتابت حدیث
۳۵۸.....	حدیث کے سننے اور سنانے کا طریقہ
۳۵۹.....	حدیث میں تصنیف کا طریقہ
۳۵۹.....	اسباب ورود



ابتدائیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، وفي طليعتهم سيدنا ورسولنا محمد المصطفى وعلى آله واصحابه وكل من باثره اقتفى.

اما بعد: عمدة الحمد ثمين، خاتم الحفاظ، امام احمد بن علي معروف به ابن حجر عسقلانی، متولد ۷۷۳ھ - متوفی ۸۵۲ھ کی معروف و مشہور تصنیف ”منجۃ الفکر“ مع ”نہۃ النظر“ موصوف کی ان تصانیف میں سے ہے جو خود ان کی نظر میں خاص اہمیت کی حامل تھی، اور اس پر انھیں یک گونہ ناز تھا۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ کتاب اپنی ترتیب اور اختصار کے باوجود اصول حدیث کے اہم و ضروری مسائل کے احصاء کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ ہے، اسی بنا پر علمی حلقوں میں کم و بیش اسے وہی قبول عام حاصل ہوا جو حافظ ابن الصلاح کے معروف بلند پایہ متن ”علوم الحدیث“ معروف بہ مقدمہ ابن الصلاح کو حاصل ہے؛ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس کے منصف شہود پر آجانے کے بعد مقدمہ ابن الصلاح کی پہلی جیسی انفرادیت و مرکزیت قائم نہیں رہی تو یہ بیجا مبالغہ نہیں بلکہ واقعہ حال کا اظہار و بیان ہوگا، ”ذلک فضل اللہ“.

ہمارے یہاں مروجہ نصاب تعلیم میں فن اصول حدیث کی ابتداء ”نہۃ النظر“ ہی سے ہوتی ہے، اس لئے یہ کتاب اپنی منفردانہ اور انوکھی دل نشیں ترتیب کے باوصف فن سے یکسر نابالند ہونے کی وجہ سے طلبہ کی گرفت میں نہیں آتی، بالخصوص شرح میں جا بجا ذیلی مباحث کے اضافے نے کتاب کو نو آموز طلبہ کے لئے ایک حد تک بھول بھلیاں بنا دیا ہے۔ متن میں مذکور مسائل کے درمیان ان مباحث کے آجانے سے (اگرچہ یہ متن ہی سے متعلق ہوتے ہیں) عام طور پر طلبہ فہم مسائل میں ذہنی انتشار کے شکار ہو جاتے ہیں، اصحاب درس علماء ان کی اس پریشاں ذہنی کو محسوس کرتے ہیں اور اس کے ازالے کی اپنے طور پر تدبیریں بھی کرتے ہیں، لیکن اساتذہ کی ان تدابیر

سے طلبہ کا ایک خاص طبقہ ہی فائدہ اٹھاتا ہے، کتاب کے حواشی و شروح سے اگرچہ اس گتھی کو سلجھایا جاسکتا ہے، لیکن یہ شروح و حواشی عام طور پر عربی زبان میں ہیں جن سے آج کے دور میں طلبہ کا بھرپور استفادہ کارے دارد۔

مشکوٰۃ المصابیح کے درس کے ساتھ ”نزہۃ النظر“ کا درس بھی ایک عرصہ تک بندہ سے متعلق رہا اس زمانہ میں طلبہ کا یہ اصرار رہا کہ درس ہی کے انداز پر اردو میں اس کی شرح مرتب کر دی جائے۔ تو عام طلبہ کو فہم کتاب میں بڑی سہولت ہو جائے گی، بندہ ان کے اس اصرار کو یہ کہہ کر ٹالتا رہا کہ درس کی تقریر اچھی طرح ضبط کر لی جائے تو یہ مشکل آسان ہو جائے گی اس لئے مستقل کسی شرح کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ان کا اصرار بدستور اپنی جگہ قائم رہا، پھر بعض وہ احباب جو اس وقت بحمد اللہ درس و تدریس کی خدمت پر فائز ہیں انھوں نے بھی اس کی خواہش ظاہر کی اور اس شد و مد کے ساتھ کہ میں اسے ٹال نہ سکا اور اللہ کا نام لے کر اپنے علم و فہم کے مطابق یہ کام شروع کر دیا جو درمیان میں بعض عوائق کے پیش آ جانے کے باوجود بفضلہ تعالیٰ پورا ہو گیا، اب یہ اردو شرح مسکئی بہ ”نور القمر“ طلبہ علوم کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، خدا کرے کہ یہ شرح طلبہ کی مشکل کے حل میں مفید ثابت ہو تو بندہ اپنے حق میں اسے خوش بختی و سعادت سمجھے گا وما ذلک علی اللہ بعزیز۔
الحمد لله على عونہ وتوفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

حبیب الرحمن اعظمی

خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

۱۴ رجب المرجب ۱۴۳۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال الشيخ الإمام العالم العامل الحافظ، وحيد دهره وأوانه، وفريد عصره وزمانه، شهاب الملة والدين، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشهير بابن حجر.. أثابه الله الجنة بفضلہ وکرمہ.

ترجمہ: شیخ امام عالم و حافظ اپنے وقت و زمانہ میں یکتا و بینظیر شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی عسقلانی جو ابن حجر کی نسبت سے مشہور ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے انہیں جنت نصیب فرمائیں۔ نے کہا۔

فائدہ: یہ عبارت مصنف علام حافظ ابن حجر کے کسی شاگرد کی ہے جسے انہوں نے کتاب کے شروع میں لکھ دیا ہے جس سے مصنف کے نام اور علمی مقام کی صراحت کے ساتھ کتاب کی اہمیت کی جانب بھی اشارہ ہو گیا۔

توضیح: (الشیخ) عمر یا مرتبہ میں بڑا، یہاں علم و فضل میں عظیم مراد ہے۔ (الامام) پیشوا، مقتدی، (الحافظ) کتاب و سنت کی حفاظت کرنے والا۔ حضرات محدثین کی اصطلاح میں بقول حافظ جمال الدین مزنی حافظ کی کوئی متعین تعریف نہیں؛ بلکہ اس کا مدار اہل عرف کے بیان پر ہے۔ اس اعتبار سے عصر حاضر میں حافظ حدیث اسے کہا جائیگا جو کتب حدیث کے مطالعہ اور درس و تدریس میں کثرت اشتغال کی بناء پر صحاح و غیر صحاح کی حدیثوں میں فرق و تمیز کی اہلیت رکھتا ہو۔ (وحید دهره) میں اضافت بمعنی فی ہے (وفريد عصره) عطف تفسیری ہے یعنی وحید دهره وفريد عصره ایک ہی معنی میں ہیں۔ (ابو الفضل) صاحب فضل و کمال۔ لفظ اب وابن صاحب کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے ابو تراب اور ابن السبیل وغیرہ میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یہ حافظ ابن حجر کی کنیت ہے۔ (عسقلانی) وطن کی جانب نسبت ہے۔ (الشہیر بابن حجر) اصح قول کے لحاظ سے یہ ان کے نسب میں واقع پانچویں دادا کی جانب نسبت ہے جن کا لقب حجر تھا۔

(الحمد لله الذي لم يزل عالماً قديراً) حياً قَيَّوماً سميعاً بصيراً، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وحده لا شريك له، أَكْبَرُهُ تَكْبِيراً، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ

ورسولہ (وصلی اللہ علی سیدنا محمد الذی ارسلہ للناس کافۃً بشیراً ونذیراً) وعلی آل محمد، وصحبہ وسلم تسلیماً کثیراً۔

ترجمہ: تمام تعریفیں خاص اس اللہ کے لئے ہیں جو ہمیشہ سے عالم، قادر، باحیات، ساری مخلوقات کا محافظ، کلیات و جزئیات کا جاننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی معبود کا وجود نہیں ہے وہ (اپنی الوہیت) میں منفرد اور اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں (نہ صفات میں اور نہ ہی افعال میں) اور میں اس کی کثرت سے بڑائی بیان کرتا ہوں۔ اور اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ محمد (ﷺ) اللہ تعالیٰ کے بندہ و رسول ہیں، اللہ تعالیٰ خصوصی رحمت بھیجے ہم سب کے سردار محمد (ﷺ) پر جنہیں اللہ تعالیٰ نے سارے لوگوں کی نفع رسانی کے لئے بشر و نذیر بنا کر بھیجا (نیز یہ خصوصی رحمت) حضرت محمد (ﷺ) کے آل و اصحاب پر بھی ہو۔ اور آپ (ﷺ) پر (اور آپ کے آل و اصحاب پر) خوب کثرت سے سلامتی بھیجے۔

توضیح: (سمیعاً و بصیراً) سمع و بصر صفات ہیں جو مسموعات و مبصرات سے متعلق ہوتی ہیں اور مسموعات و مبصرات از قبیل جزئیات ہیں۔ ان دونوں صفتوں کے ذکر سے مصنف نے فلاسفہ کے مذہب کے بطلان کی جانب اشارہ کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں ہے (نعوذ باللہ) (ارسلہ للناس کافۃً) میں لام تنفیج کا ہے ترجمہ میں اسی کی رعایت کی گئی ہے۔ اور کافۃً، جمیعاً کے معنی میں ہے اور للناس سے حال ہے۔ ترجمہ اسی اعتبار سے کیا گیا ہے۔ نیز ارسلہ کی ضمیر مفعول سے بھی حال ہو سکتا ہے اس وقت کافۃً بمعنی جامعاً ہوگا اس صورت میں ترجمہ یوں ہوگا، اللہ نے آپ کو اس حال میں بھیجا کہ آپ ابلاغ رسالت میں سب کو جمع کرنے والے ہیں۔

علوم الحدیث میں تصانیف کی تاریخ

(اما بعد: فَإِنَّ التَّصَانِيفَ فِي اصطلاح اهل الحديث قد كَثُرَتْ) لِلْأَمَةِ فِي الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ، فَمِنْ أَوَّلِ مَنْ صَنَّفَ فِي ذَلِكَ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّامَهُرْمُزِي (۱) كِتَابَهُ "المحدث الفاصل" لكنه لم يَسْتَوْعِبْ، وَالْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِي (۲)، لكنه لم يَهْدُبْ وَلَمْ يُرَتِّبْ، وَقَلَاهُ أَبُو نُعَيْمٍ الْإِسْفَهَانِي (۳)، فَعَمِلَ عَلَى كِتَابِهِ مُسْتَخْرَجاً، وَأَبْقَى أَشْيَاءَ لِلْمَتَعَقِّبِ، ثُمَّ جَاءَ بَعْدَهُمُ الْخَطِيبُ

ابوبکر البغدادی (۴) فصَّنَفَ فی قوانین الروایة کتابًا سَمَّاهُ ”الکفایة“ وفی آدابها کتابًا سَمَّاهُ ”الجامع لآداب الشیخ والسامع“ وَقُلَّ فَنٌ مِنْ فُنُونِ الْحَدِیْثِ إِلَّا وَقَدْ صَنَّفَ فِیهِ کِتَابًا مَفْرَدًا، فَکَانَ کَمَا قَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَکْرٍ بِنِ نَقْطَةِ (۵): ”کُلٌّ مَنْ أَنْصَفَ عَلِمَ أَنَّ الْمُحَدِّثِیْنَ بَعْدَ الْخَطِیْبِ عِیَالٌ عَلٰی کِتْبِهِ۔

ترجمہ: اس فن کے اولین مصنفین میں سے (ایک) قاضی ابومحمد الراہر مزی ہیں جنہوں نے اپنی کتاب ”المحدث الفاصل بین الراوی والواعی“ تصنیف کی، مگر اس فن کے سارے مصطلحات کا استیعاب نہیں کیا، (دوسرے) حاکم ابوعبداللہ نیشاپوری ہیں (انہوں نے بھی اس فن میں معرفۃ علوم الحدیث کے نام سے ایک کتاب مرتب کی) لیکن پورے طور پر کتاب کی تہذیب و ترتیب نہیں کی، یعنی اس فن کے ساتھ دوسرے فنون بھی کتاب میں شامل کر دیئے اور مباحث میں مناسب ترتیب بھی نہیں قائم کی) اور امام حاکم کی پیروی (ان کے تلمیذ، ابونعیم اصفہانی نے کی چنانچہ امام حاکم کی کتاب پر استدراک لکھا) (یعنی جو ضروری باتیں حاکم سے چھوٹ گئی تھیں ان کا اضافہ کیا) لیکن بعد کے لوگوں کے لئے بہت سی چیزیں چھوڑ گئے (کہ بعض کا بیان ان سے بھی چھوٹ گیا) ان مذکورہ مصنفین کے بعد خطیب ابوبکر بغدادی آئے جنہوں نے اصول روایت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ”الکفایة فی قانون الروایة“ رکھا اور دوسری کتاب آداب روایت میں لکھی جسے ”الجامع لآداب الشیخ والسامع“ کے نام سے موسوم کیا، اور فنون علم حدیث میں کم ہی کوئی فن (بچا ہوگا) ہوگا، مگر خطیب بغدادی نے اس میں علاحدہ کتاب تصنیف کی چنانچہ علوم حدیث میں وہ اس پایہ کے ہو گئے جیسا کہ حافظ ابوبکر بن نقطہ نے کہا ہے کہ جو شخص انصاف سے کام لے گا وہ جان لے گا کہ خطیب کے بعد کے سارے محدثین ان کی کتابوں کے محتاج اور خوشہ چیں ہیں۔

توضیح: (اما بعد) اما شرطیہ اور بعد ظرفیہ سے مرکب ہے چونکہ بعد ظرفیہ کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اس لئے یہ ضمہ پر مبنی ہوگا، اسے کلمہ فصل کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جب کلام کے ایک اسلوب کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے تو دونوں میں فصل کے لئے یہ کلمہ اختیار کیا جاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ اپنے خطبات و مراسلات میں بالعموم اسے استعمال فرماتے تھے۔

”فی اصطلاح اہل حدیث“ کسی قوم و جماعت کا کسی لفظ کو خاص ایسے معنی میں استعمال کرنا جو اصل لغت میں اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا تھا۔ جیسے لفظ واجب اصل لغت میں

ثابت و لازم کے معنی میں ہے، جبکہ فقہاء کی اصطلاح میں واجب ایسے فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر عذاب ہو، اور متکلمین کی اصطلاح میں واجب سے مراد وہ ذات ہے جس کا عدم عقلاً متصور نہ ہو۔

”فَمِنْ أَوَّلِ مَنْ صَنَّفَ“ میں فَا برائے تفصیل اور مَنْ برائے تبعیض ہے۔ اور صَنَّفَ میں ضمیر فاعل مَنْ کی جانب راجع ہے اور مفعول ”التصانیف“ محذوف ہے۔ یہ جملہ بتاویل مفرد خبر مقدم اور القاضی ابو محمد راجع مبتدا مؤخر ہے۔ اور ”کتابہ“ محذوف صَنَّفَ کا مفعول ہے، عبارت میں مذکور صَنَّفَ کا مفعول نہیں ہے کیونکہ فعل مذکور کا فاعل تو ضمیر مَنْ ہے جو عام ہے جبکہ کتاب ”المحدث الفاضل“ صرف ایک مصنف یعنی رام ہرمزی کی تصنیف ہے نہ کہ عام علماء کی۔

(فَعَمِلَ عَلَى كِتَابِهِ مَسْتَخْرَجًا) عَلَى كِتَابِهِ عَمِلَ سے متعلق ہے ”اِیْ عَمِلَ عَلَى مَنْوَالِ كِتَابِهِ مَسْتَخْرَجًا“ را کے فتح کے ساتھ عَمِلَ کا مفعول ہے۔ مستدرکاً کی بجائے مستخرجاً کا لفظ لا کر اس بات کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ ابو نعیم اصفہانی نے اپنے استدراک میں جن امور کا اضافہ کیا ہے وہ حاکم کی کتاب میں مذکور مباحث کے توابع کی حیثیت رکھتے ہیں امور مستقلہ نہیں ہیں۔ اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے، کہ مستخرج حضرات محدثین کی اصطلاح میں حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب کو کہتے ہیں جس کی تعریف آئندہ معلوم ہو جائے گی، یہاں یہ لفظ اس اصطلاحی معنی میں نہیں؛ بلکہ استدراک کے معنی میں ہے۔

(۱) القاضی ابو محمد: حافظ حسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراّمهُرْمُزِی الفارسی متوفی فی حدود ۳۶۰ھ امام ذہبی نے ان کا تذکرہ الامام الحافظ البارِع کے الفاظ سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کی کتاب المحدث الفاضل ان کے بلند علمی مقام و مرتبہ کا پتہ دیتی ہے، امام سلفی اس کتاب کے اسقدر گرویدہ تھے کہ اسے ہمہ وقت اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ ان کا تفصیلی تذکرہ نہیں ملتا، حتیٰ کہ تراجم رجال میں ذہبی جیسا وسیع النظر عالم و حافظ یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ ”لَمْ أَظْفَرْ بِتَرْجُمَتِهِ كَمَا يَنْبَغِي“ کتاب المحدث الفاضل ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب کی تحقیق کے ساتھ شائع ہو گئی ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے اسے علوم حدیث میں اولین تصنیف قرار دیا ہے۔ صاحب کشف الظنون بھی لکھتے ہیں کہ ”هُوَ أَوَّلُ كِتَابٍ صَنَّفَ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ فِي غَالِبِ الزَّمَانِ“۔ سیر اعلام النبلاء، ج: ۱۶، الوافی بالوفیات، ج: ۱۲، معجم الادباء، ج: ۹، الاعلام، ج: ۲ وغیرہا میں موصوف کا ترجمہ دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲) الحاکم ابو عبد اللہ النیشاپوری: ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن حمدویہ النضی الشافعی المتوفی ۴۰۵ھ کبار ائمہ حدیث میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتاب مستدرک علمی حلقہ میں معروف و مشہور ہے۔ تحصیل علم کے لئے کثرت سے اسفار کئے اور اس راہ کی ہر صعوبت کو فراخ دلی سے برداشت کیا۔ بہت ساری کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں اصول حدیث میں ”معرفة علوم الحدیث“ بطور خاص قابل ذکر ہے اس فن میں اسے مرجع کی حیثیت حاصل ہے۔

(۳) ابو نعیم الاصفہانی: احمد بن عبد اللہ بن اسحاق الاصفہانی الصوفی الفقیہ الحافظ الشارعی۔ امام طبرانی، امام حاکم وغیرہا سے حدیث کی تحصیل کی ان کی اہم مصنفات میں ”حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء“ بہت مشہور ہے۔ ۴۳۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

(۴) الخطیب ابو بکر البغدادی: حافظ احمد بن علی بن ثابت البغدادی الشافعی اعلام محدثین میں شمار ہوتے ہیں ۳۹۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۶۳ھ میں وفات پائی، ”تاریخ بغداد“ ان کی اہم ترین کتاب مانی جاتی ہے نیز ”الفرقہ والمتفقہ“ بھی ان کی اپنے موضوع پر ایک اچھی کتاب ہے، علوم حدیث میں ان کی کتاب ”الکفایۃ فی علم الروایۃ“ بھی حاکم کی معرفۃ علوم الحدیث کی طرح اس فن کے اہم مراجع میں شمار ہوتی ہے۔

(۵) الحافظ ابن نقطۃ: حافظ محمد بن عبد اللہ بن البغدادی الحسینی علم الانساب اور علم حدیث میں خاص شہرت رکھتے ہیں ۶۲۹ھ میں فوت ہوئے۔ نقطہ ایک باندی کا نام ہے جو موصوف کی دادی کی مربیہ تھی اسی کی نسبت سے یہ مشہور ہیں۔

ثم جاء بعدهم من تأخر عن الخطيب فأخذ من هذا العلم بنصيب فجمع القاضي عياض كتاباً لطيفاً سماه ”الالمام“ و ابو حفص المياني سماه ”مالا يسع المحدث جهله“ وأمثال ذلك من التصانيف التي اشتهرت (وبسطت) ليتوفر علمها (واختصرت) لتيسر فهمها.

ترجمہ: پھر ان مذکورہ مصنفین کے بعد بعض وہ محدثین پیدا ہوئے جو امام خطیب بغدادی سے زمانہ میں مؤخر ہیں جنہوں نے اس علم سے بھرپور حصہ حاصل کیا (ان علماء میں سے) قاضی عیاض (۱) نے (الفاظ و معانی کے لحاظ سے) ایک پاکیزہ کتاب تالیف کی جس کا نام ”الالمام الی معرفة اصول الروایۃ و تقييد السماع“ رکھا، اور ابو حفص میانی (۲) نے ایک رسالہ تصنیف کیا جسے ”مالا يسع المحدث جهله“ کا نام دیا، اور اس جیسی بہت ساری تصانیف

ہیں جو (اہل علم میں) مشہور ہیں (ان میں سے بعض) بسط و تفصیل سے لکھی گئیں تاکہ ان کے معلومات زیادہ ہو جائیں، (اور بعض) اختصار کے ساتھ لکھی گئیں تاکہ ان کا سمجھنا آسان ہو۔

توضیح : امثال ذلك الخ مبتدا ہے، جس کی خبر کثیرۃ محذوف ہے۔ یعنی وامثال

ذلك من التصانیف کثیرۃ۔

(وَأُخْتُصِرَتْ) لَتَيْسَرَ فُهِمَهَا۔ مصنف علام کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا الجمالی المصری المتوفی ۸۷۹ھ اپنے حاشیہ ”القول المبتکر“ میں لکھتے ہیں کہ حضرت الاستاذ کے اس بیان پر کہ ”بعض کتابیں مختصر لکھی گئیں تاکہ ان کا سمجھنا آسان ہو“ یہ اشکال پیش کیا گیا کہ مختصر کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا بلکہ اس کا یاد کرنا آسان ہوتا ہے، لہذا ”لتیسر فہمها“ کی جگہ ”لتیسر حفظها“ ہونا چاہئے تھا؟ تو موصوف نے جواب میں فرمایا کہ یہاں فہم سے مراد فہم متین و قوی ہے کیونکہ جب کتاب مختصر ہوگی تو سہولت سے یاد ہو جائے گی اور ذہن میں محفوظ ہونے کی صورت میں غور و فکر میں آسانی ہوگی اس طرح اس کا سمجھنا آسان ہو جائے گا، برخلاف مبسوط و مفصل کتابوں کے، کیونکہ مبتدی جس وقت کتاب کے آخری حصہ تک پہنچتا ہے تو شروع کی بہت سی باتیں اس کے ذہن سے اوجھل ہو جاتی ہیں، اس لئے اس میں غور و فکر اور فہم سے قاصر رہتا ہے۔

(۱) القاضي عياض : محدث کبیر قاضی عیاض بن موسیٰ الجعفی البستی المالکی ۴۷۶ھ میں اندلس کے مشہور شہر سبتہ میں پیدا ہوئے، ابن فرحون نے اپنی تالیف طبقات میں لکھا ہے کہ کان اماماً فی الفقه والتفسیر والحديث وسائر العلوم خطیباً بلیغاً المتوفی ۵۴۲ھ، ان کی تصانیف میں ”الشفاف فی تعریف المصطفیٰ“ الاکمال فی شرح صحیح مسلم اور مشارق الانوار خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ علوم حدیث میں ان کی مذکورہ کتاب ”الالمام“ بھی اپنے فن میں ایک بہترین کتاب ہے، بالخصوص اسناد کے مباحث میں یہ اپنی مثال آپ ہے۔

(۲) ابو حفص المیانیجی : عمر بن عبد المجید القرشی المیانیجی المالکی اپنے زمانہ کے مشہور

محدث و فقیہ تھے ۸۰-۷۹ھ میں مکہ میں فوت ہوئے۔ حافظ ابن حجرؒ نے محدث ابو حفص کی نسبت المیانیجی تحریر کی ہے جبکہ یاقوت حموی، حافظ ذہبی، ابن العمد حنبلی وغیرہ المیانیجی شین سے لکھتے ہیں، البتہ شیخ تقی الدین الفارسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں میانیجی و میانیجی دونوں کہا جاتا ہے۔ یاقوت حموی معجم البلدان میں میانیجی کے تحت لکھتے ہیں کہ میانیجی افریقہ میں واقع مہدیہ سے متعلق ایک چھوٹی سی بستی ہے اور مہدیہ تیونس سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل کے فاصلہ پر ہے

اسی میانش سے عمر بن عبد المجید بن الحسن نزیل مکہ کا وطنی تعلق ہے۔ ”نخبہ کے بعض شارحین نے میانش (میانش) کو میانجہ کی جانب منسوب بتایا ہے اور لکھا ہے کہ آذربجان سے متعلق ایک شہر ہے جو مراغہ سے دو یوم کی مسافت پر واقع ہے۔ لیکن یہ بیان درست نہیں ہے۔

عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ ابوالفتح ابوغدہ المتوفی ۱۴۱۷ھ قفو الاثر کی تعلیق میں محدث ابو حفص میانشی کے اس رسالہ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں ”اس کا نام بڑا خوبصورت و پرکشش ہے جبکہ یہ اپنے مضمون اور حجم دونوں لحاظ سے نحیف و کمزور ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اگر حافظ ابن حجر شرح نخبہ کے مقدمہ میں اس کا ذکر نہ کرتے تو اس کی جانب التفات نہ کیا جاتا۔“

یہ رسالہ سچی السامرائی کی تحقیق سے مطبعة شركة الطبع والنشر الاهلية بیروت سے شائع ہو گیا ہے، جوکل ۱۶۲ سطروں پر مشتمل ہے جس میں ۴۲ سطریں مقدمہ کی ہیں اور بقیہ میں اصلی مباحث پر کلام ہے۔ اس مختصر ترین رسالہ میں کثرت سے علمی ادہام ہیں اور متعدد ضعیف بلکہ موضوع روایتیں بھی ہیں جن سے مسائل پر استدلال کیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس موقع پر حافظ ابن عبد البر کے مقدمہ تمہید اور علامہ ابن الاثیر کے مقدمہ جامع الاصول کو (جو اصول حدیث پر جامع اور ترتیب و بیان کے لحاظ سے بھی بہت خوب اور لائق توجہ ہیں) نظر انداز کر کے خام مواد پر مشتمل اس مختصر رسالہ کو یہ اہمیت کیوں دی خدا ہی بہتر جانے۔

الى ان جاء الحافظ الفقيه تقي الدين ابو عمر وعثمان بن الصلاح عبد الرحمن الشهرزوري نزيل دمشق فجمع لما ولي تدريس الحديث بالمدرسة الاشرفية كتابه المشهور فهدب فنونه وأملأه شيئاً بعد شيء فلهذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب، واعتنى بتصانيف الخطيب المتفرقة فجمع شتات مقاصدها وضم إليها من غيرها نخب فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره، فلهذا عكف الناس عليه، وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له ومختصر، ومستدرك ومقتصر ومعارض له ومختصر،

ترجمہ: (اس فن میں کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا) یہاں تک کہ حافظ سنت و فقیہ شریعت تقی الدین ابو عمر و عثمان بن صلاح الدین عبد الرحمن شہرزوری نزيل دمشق المتوفی ۶۴۱ھ علمی دنیا میں رونما ہوئے، اور جب مدرسہ اشرفیہ میں حدیث کی تدریس ان کے سپرد کی گئی تو اس وقت اپنی مشہور کتاب (مقدمہ ابن الصلاح) تالیف کی، اور اصول حدیث کے فنون کو آراستہ کر دیا؟

چونکہ اس مہذب و اصلاح شدہ فنون کا املاہ یکے بعد دیگرے کرایا (یعنی طلبہ حدیث کی حسب ضرورت جو فن مہذب و درست ہو جاتا انھیں املاہ کرا دیتے) اس بنا پر اس کتاب کی ترتیب مناسب جیسا کہ چاہئے نہیں ہو سکی۔ اور خطیب بغدادی کی متفرق کتابوں کو اپنا مرکز توجہ بنایا اور مختلف کتابوں میں بکھرے مقاصد کو ایک جگہ اکٹھا کر دیا علاوہ ازیں دیگر کتابوں سے منتخب فوائد بھی اس کے ساتھ ضم کر دیئے اس طرح ان کی کتاب میں وہ سارے مسائل جمع ہو گئے جو مختلف کتابوں میں الگ الگ تھے۔ اس بنا پر اصحاب علم ان کی کتاب کے گرویدہ ہو گئے اور انھیں کی روش کو اختیار کر لیا۔

توضیح : (الی ان جاء) فعل محذوف ”استمر“ سے متعلق ہے، تقدیر عبارت یوں ہے ”استمر الامر علی ما ذکر من اسلوب التصنيف الی ان جاء“
 ”الشہر زوری“ شہر زور کی جانب نسبت ہے، اس لفظ کوشین کے فتح، ہا کے سکون، را کے فتح، زا کے ضمہ اور واو کے سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ موصول اور ہمدان کے درمیان ایک مشہور شہر ہے جسے زور بن ضحاک نے بسایا تھا اس لئے شہر زور یعنی زور کا شہر نام پڑ گیا۔

(المدرسة الاشرفية) دار الحدیث الاشرفیہ دراصل امیر صارم الدین قاغا ز بن عبداللہ النجفی واقف تیمازیہ کا رہائشی مکان تھا جسے انھوں نے وقف کر دیا تھا، جسے ملک اشرف مظفر الدین موسیٰ بن عادل نے ۶۲۸ھ میں ”دار الحدیث“ بنا دیا تھا جس کے اولین شیخ الحدیث حافظ تقی الدین ابن الصلاح مقرر ہوئے تھے، ان کے بعد علی الترتیب الفقیہ احمد بن عمر الصقلی، الشیخ عبدالکریم بن جمال الدین، عبدالصمد الانصاری المرستانی، الشیخ ابوشامہ عبدالرحمن بن اسماعیل المقدسی، الحافظ یحییٰ بن شرف الدین النووی شارح صحیح مسلم، المحمّد ث زین الدین الفارقی، الشیخ صدر الدین بن الوکیل، الشیخ کمال الدین بن الزملکانی، الشیخ کمال الدین الشرشی، الحافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزنی صاحب تہذیب الکمال اپنے اپنے عہد میں اس کے شیخ الحدیث رہے، یہ مدرسہ آج بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔

(فلہذا لم یحصل ترتیبہ علی وضع المناسب) یعنی کتاب کی ترتیب اگر یوں ہوتی کہ پہلے سند حدیث سے متعلق مسائل بیان کئے جاتے ان کے مکمل ہو جانے کے بعد متن حدیث سے متعلق مباحث ذکر کئے جاتے، بعد ازاں سند و متن دونوں سے متعلق احکام مذکور ہوتے، پھر ان مسائل کا بیان ہوتا جو کل حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، اس کے بعد ان مسائل کا ذکر ہوتا جو

راوی حدیث کی صفات سے مختص ہیں، اسی نہج پر ترتیب وار سارے مباحث الگ الگ بیان کئے جاتے تو کتاب کی ترتیب موجودہ ترتیب کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہوتی، لیکن موصوف کے نزدیک طلبہ کی ضرورت اور مسائل کی تنقیح کی اہمیت زیادہ تھی اس لئے ذہن اسی جانب مائل رہا اور کتاب کی وضع و ترتیب کی جانب چنداں توجہ نہیں کی۔

(فجمع شتات مقاصدھا) شتات بفتح شین مصدر بمعنی صفت جمع اشتات، اور مقاصد، مقصد کی جمع ہے۔

(نُخَبَ فوائدها) نخب، نُخبۃ کی جمع ہے بمعنی منتخب و چیدہ۔

(فلا یُحصی کم ناظم له الخ) چنانچہ قاضی شہاب الدین الحدادی الحوینی ۶۹۳ھ اور حافظ زین الدین عراقی المتوفی ۸۰۶ھ نے اسے منظوم کیا، محدث بدرالدین ابن جماعہ، حافظ ابن کثیر، امام نووی وغیرہ نے اس کا اختصار کیا۔ قاضی بلقینی اور حافظ مغلطائی نے اس پر استدراک لکھا، اور شیخ ابن الدم نے اس کے معارضہ میں ایک کتاب مرتب کی۔

(اختصار و اقتصار میں فرق) اختصار کہتے ہیں کسی کتاب کے سارے مضامین کو مختصر الفاظ میں بیان کرنے کو، اور اقتصار کتاب کے کل مضامین کے بجائے بعض منتخب مضامین بیان کئے جائیں۔

حافظ ابن حجر اور ان کے شیخ حافظ زین الدین عراقی وغیرہ مقدمہ ابن الصلاح کے ناصرین میں شمار ہوتے ہیں۔

تالیف کتاب کا سبب

(فَسَأَلَنِي بَعْضُ الْإِخْوَانِ أَنَّ الْخِصْ لَهُ الْأُمَمُ مِنْ ذَلِكَ) فَلَخَّصْتُ فِي أَوْرَاقٍ لَطِيفَةٍ سَمَّيْتُهَا "نُخْبَةُ الْفِكْرِ فِي مُصَلِّحِ أَهْلِ الْآثَرِ" عَلَى تَرْتِيبِ ابْتِكْرَتِهِ وَسَبِيلِ انْتِهَاجِهِ، مَعَ مَا ضَمَمْتُ إِلَيْهِ مِنْ شَوَارِدِ الْقَرَائِدِ، وَزَوَائِدِ الْفَوَائِدِ، فَرَغِبَ إِلَيَّ ثَانِيًا أَنْ أَضَعُ عَلَيْهَا شَرْحًا يَحُلُّ رُمُوزَهَا وَيَفْتَحُ كُنُوزَهَا وَيُوضِّحُ مَا خَفِيَ عَلَى الْمُبْتَدِئِ مِنْ ذَلِكَ، (فَأَجَبْتُهُ إِلَى سُؤَالِهِ رِجَاءَ الْإِنْدِرَاجِ فِي تِلْكَ الْمَسَالِكِ) فَبَالَغْتُ فِي شَرْحِهَا فِي الْإِبْضَاحِ وَالتَّوْجِيهِ، وَنَبَّهْتُ عَلَى خَبَايَا زَوَايَاهَا لِأَنَّ صَاحِبَ الْبَيْتِ أَدْرَى بِمَا فِيهِ وَظَهَرَ لِي أَنَّ إِرَادَهُ عَلَى صُورَةِ الْبَسْطِ الْيَقِي

وَدَمَجَهَا ضِمْنَ تَوْضِيحِهَا أَوْفَق، فَسَلَكْتُ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ الْقَلِيلَةَ السَّالِكَ،

ترجمہ: تو بعض احباب نے مجھ سے عرض کیا کہ میں ان کے لئے اس فن کے اہم مقاصد کو ان کتابوں سے ملخص کر دوں چنانچہ میں نے چند اوراق میں ان کی تلخیص و اختصار کر دیا۔ جس کا نام ”نخبۃ الفکر فی مصطلح اہل الاثر“ رکھا۔ ایک انوکھی ترتیب پر جس کو پہلے پہل میں نے وضع کیا ہے اور عجیب طریقہ پر جسے خود میں نے ظاہر کیا ہے ساتھ ہی ذہن سے دور علمی نکتوں اور مزید فنی فائدوں کو بھی اس کے ساتھ ضم کر دیا پھر ان بعض احباب نے دوبارہ مجھ سے خواہش ظاہر کی کہ میں اس ملخص (یعنی نخبۃ الفکر) کی ایک شرح لکھوں جو اس کے مخفی اشاروں کو حل کر دے اور پوشیدہ خزانوں کو کھول دے اور اس کتاب کی وہ باتیں واضح کر دے جو مبتدی سے چھپی رہ گئی ہیں، تو میں نے ان کی درخواست قبول کر لی باین امید کہ اس (مبارک) فن کے خدام میں میرا بھی اندراج ہو جائے۔ اور میں نے نخبۃ الفکر کی شرح میں الفاظ کی وضاحت اور معانی کی توجیہ میں سعی بلیغ کی اور اس کے گوشوں میں چھپے ہوئے (لطائف و نکات) سے آگاہ کر دیا، کیونکہ صاحب خانہ گھر میں موجود چیزوں سے خوب واقف ہوتا ہے، اور میری رائے ہوئی کہ شرح کو بسط و تفصیل سے بیان کرنا زیادہ مناسب ہے اور نخبۃ کی اس شرح میں آمیزش زیادہ موافق ہے، (کہ اس طرح دونوں کا مجموعہ کتاب واحد بن جائے گا) تو اسی طریقہ پر میں چلا جس پر چلنے والے کم ہیں (کیونکہ بالعموم علمائے منقولات کے یہاں یہ طریقہ رائج ہے)۔

توضیح: (علی ترتیب ابتکرتہ الخ) فلخصتہ سے متعلق ہے اور مع ضمت الیہ لخصتہ کی ضمیر مفعول سے حال ہے و سمیتھا حال و ذوالحال کے درمیان جملہ معترضہ ہے۔

(فسالنی بعض الاخوان) سے مراد مصنف کے تلمیذ شیخ عزالدین بن عبدالعزیز ابن جماعہ ہیں اور بقول بعض شیخ شمس الدین محمد بن محمد زرکی مراد ہیں۔

(علی ترتیب ابتکرتہ) الابتکار پہلے پہل کرنا، اسی معنی کے لحاظ سے پہلے پکنے والے پھل کو باکورة کہتے ہیں۔

(شوارد الفرائد) صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی الفرائد الشوارد، شوارد جمع ہے واحد شاردة، شرد البعیر سے مراد وہ نفیس علمی نکتے ہیں جو اپنی دقت و لطافت کی وجہ سے ذہن سے اوجھل رہ جاتے ہیں اور زوائد الفوائد سے مراد وہ فنی فائدے ہیں جنہیں مصنف نے اپنی جانب سے زیادہ کیا ہے۔

خبر و حدیث کی تعریف

(فاقول) طَالِبًا مِنَ اللَّهِ التَّوْفِيقَ فِيمَا هُنَاكَ، (وَالْخَبْرُ) عِنْدَ عُلَمَاءٍ هَذَا الْفَنِ مُرَادٌ
لِلْحَدِيثِ، وَقِيلَ الْحَدِيثُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْخَبْرُ
مَا جَاءَ عَنْ غَيْرِهِ، وَمِنْ ثَمَّةٍ قِيلَ لِمَنْ يَشْتَغِلُ بِالتَّوَارِيخِ وَمَا شَاكَلَهَا "الْإِخْبَارِي"
وَلِمَنْ يَشْتَغِلُ بِالسُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ "الْمَحْدَثُ" وَقِيلَ: بَيْنَهُمَا عَمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقٌ،
فَكُلُّ حَدِيثٍ خَبْرٌ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ، وَعَبَّرَ هُنَا الْخَبْرَ لِيَكُونَ أَشْمَلَ

ترجمہ: تو میں اللہ تعالیٰ سے توفیق طلب کرتے ہوئے متن کی شرح و بیان میں کہتا ہوں
کہ "خبر" علمائے اصول حدیث کے نزدیک "حدیث" کے ہم معنی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ
"حدیث" وہ چیز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کی جائے، اور "خبر" جو غیر
رسول کی طرف منسوب کی جائے۔ اسی فرق کی بناء پر جو شخص تاریخ اور تاریخ جیسے امور (مثلاً
حکایات و قصص) میں مشغول رہتا ہے اسے "اخباری و مورخ" کہا جاتا ہے اور جو سنت نبویہ علی
صاحبہا الف الف تہیہ میں اشتغال رکھتا ہے اسے "محدث" کہا جاتا ہے، (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ
"خبر و حدیث" میں عموم و خصوص کی نسبت ہے (یعنی خبر عام اور حدیث خاص ہے) لہذا ہر حدیث
خبر ہوگی مگر ہر خبر حدیث نہیں ہوگی (بلکہ بعض خبر حدیث ہوگی اور بعض حدیث نہیں ہوگی)

متن میں (حدیث کی بجائے) خبر کی تعبیر اختیار کی، کیونکہ خبر (تینوں مذکورہ اقوال کے
اعتبار سے) حدیث کو شامل ہے (پہلے قول یعنی دونوں الفاظ کے مترادف ہونے کی صورت میں یہ
شمول ظاہر ہے، اور تیسرے قول کے لحاظ سے جب خبر عام مطلق ہے تو جب اعم کا ثبوت ہوگا تو اسی
کے ضمن میں اخص بھی ثابت ہو جائے گا چنانچہ کہا جاتا ہے "کَلَّمَا ثَبَتَ الْأَعْمُ ثَبَتَ الْأَخْصُ"
اور دوسرے قول کے اعتبار سے یہ شمول بایں صورت ہوگا کہ جب کتاب میں مذکور امور کا غیر رسول
کی بات میں لحاظ کیا گیا ہے تو رسول کی بات میں یہ امور بدرجہ اولیٰ ملحوظ ہوں گے، جبکہ لفظ حدیث
صرف پہلے قول کے اعتبار سے خبر کو شامل ہوگا، دوسرے و تیسرے قول کے اعتبار سے نہیں اسی نکتہ
کی بنیاد پر لفظ خبر کو اختیار کیا گیا ہے۔

توضیح: (الخبر) لغت میں آگاہی کے معنی میں آتا ہے، نیز لغت میں خبر اس بات کو بھی
کہتے ہیں جس سے کسی چیز کی آگاہی دی جائے۔ یعنی معنی اسی و مصدری دونوں میں یہ لفظ مستعمل ہے۔

(الحديث) قدیم کی ضد یعنی جدید نئی۔ اور کلام کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے چاہے وہ کلام قلیل ہو یا کثیر۔

(مرادف) لغت میں سواری پر ایک کے پیچھے دوسرے کا بیٹھنا۔ ایک لفظ جب دوسرے لفظ کے ہم معنی ہو تو انہیں مرادف کہا جاتا ہے۔

(بینہما عموم و خصوص مطلق) اس عبارت سے یہ نہیں معلوم ہو رہا تھا کہ ان میں کون عام اور کون خاص ہے ”فکل حدیث خبر من غیر عکس“ کا جملہ بڑھا کر اسی ابہام کو دور کیا ہے کہ حدیث خاص اور خبر عام ہے۔

خلاصہ بحث:

خبر اصطلاحی کی تعریف میں تین اقوال ہیں:

(الف) حدیث کے مرادف ہے یعنی ”خبر و حدیث“ دونوں ایک ہیں (یہی جمہور محدثین کا قول ہے)

(ب) حدیث کے مغایر ہے، یعنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب بات حدیث اور غیر رسول کی جانب منسوب خبر۔

(ج) حدیث سے عام ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب حدیث اور جو رسول و غیر رسول کی جانب منسوب ہو وہ خبر ہے۔

سند کے تعدد و تفرد کے اعتبار سے خبر کی قسمیں

فہو باعتبار وُضُوْلِهِ اِلَيْنَا (اَمَا اَنْ يَكُوْنَ لَهُ طَرُقٌ) اَي اَسَانِيْدُ كَثِيْرَةٌ وَاِلِسْنَادٍ: حِكَايَةُ طَرِيْقِ الْمَتْنِ.

ترجمہ: خبر ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے (نہ کہ دیگر اعتبار سے) یا تو اس کے لئے کثیر سندیں پائی جائیں (مصنف نے ”طرق“ کی شرح ”اسانید کثیرہ“ سے کیوں کی ہے اس کی توجیہ بیان کر رہے ہیں کہ) ”طَرُق“ طریق کی جمع ہے اور فعیل کا صیغہ جمع کثرت میں ”فُعُلٌ“ بضم فا و عین کے وزن پر آتا ہے، اور جمع قلت میں ”أَفْعَلَةٌ“ کے وزن پر (لہذا طرق میں کثرت کا معنی موجود ہے) اور طرق سے مراد اسانید ہیں (اس لئے طرق کی شرح اسانید کثیرہ سے کی گئی ہے) اور اسناد: متن کے طریق کا نقل کرنا ہے۔

توضیح: ”الاسناد“ اور ”السند“ کی تعریف محدثین یوں کرتے ہیں:
 الاسناد: ہو حکایۃ طریق المتن ”یعنی متن حدیث کے طریق کو نقل کرنا۔
 السند: ہو طریق المتن ”یعنی سند متن حدیث کا طریق ہے۔

دونوں کی مذکورہ تعریف کے مطابق مثلاً جب آپ کہیں ”حدثنا فلان، قال حدثنا فلان، تو اسے اسناد کہیں گے اور اس میں جو رواۃ متن حدیث سے پہلے مذکور ہیں وہ سند ہیں۔
 تنبیہ: محدثین بسا اوقات سند کا اطلاق مجازاً اسناد کے موقع پر اور اسناد کا اطلاق سند کی جگہ پر کر دیتے ہیں، قرائن سے مراد متعین کی جاسکتی ہے۔

الخبر المتواتر

وَتِلْكَ الْكَثْرَةُ أَحَدُ شُرُوطِ التَّوَاتُرِ إِذَا وَرَدَتْ (بلا) حَضَرَ (عَدَدٌ مُعَيَّنٌ) بَلْ تَكُونُ الْعَادَةُ قَدْ أَحَالَتْ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَكَذَا وَقُوعُهُ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ، فَلَا مَعْنَى لِتُعَيِّنِ الْعَدَدَ عَلَى الصَّحِيحِ، وَمِنْهُمْ مَنْ عَيَّنَهُ فِي الْأَرْبَعَةِ، وَقِيلَ: فِي الْخَمْسَةِ، وَقِيلَ: فِي السَّبْعَةِ، وَقِيلَ: فِي الْعَشَرَةِ، وَقِيلَ: فِي الْإِثْنَيْ عَشَرَ، وَقِيلَ: فِي الْأَرْبَعِينَ، وَقِيلَ: فِي السَّبْعِينَ، وَقِيلَ: غَيْرَ ذَلِكَ، وَتَمَسَّكَ كُلُّ قَائِلٍ بِدَلِيلٍ جَاءَ فِيهِ ذِكْرُ ذَلِكَ الْعَدَدِ فَأَقَادَ الْعِلْمَ، وَلَيْسَ بِإِلْزَامٍ أَنْ يَطْرُدَ فِي غَيْرِهِ، لِاحْتِمَالِ الْاِخْتِصَاصِ، فَإِذَا وَرَدَ الْخَبَرُ كَذَلِكَ، وَانْضَافَ إِلَيْهِ أَنْ يَسْتَوِيَ الْأَمْرُ فِي الْكَثْرَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ إِبْتَدَائِهِ إِلَى انْتِهَائِهِ – وَالْمَرَادُ بِالِاسْتِوَاءِ أَنْ لَا تَنْقُصَ الْكَثْرَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ، لَا أَنْ لَا تَزِيدَ، إِذِ الزِّيَادَةُ هُنَا مَطْلُوبَةٌ مِنْ بَابِ الْأَوَّلَى – وَأَنْ يَكُونَ مُسْتَتِدًّا لِنَتَائِهِ الْأَمْرَ الْمُشَاهَدَ أَوِ الْمَسْمُوعَ، لَا مَا ثَبَتَ بِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ الصَّرْفِ، فَإِذَا جَمَعَ هَذِهِ الشُّرُوطَ الْأَرْبَعَةَ، وَهِيَ: عَدَدٌ كَثِيرٌ أَحَالَتْ الْعَادَةُ تَوَاطُؤَهُمْ وَتَوَافَقَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، رَوَوْا ذَلِكَ عَنْ مِثْلِهِمْ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ إِلَى الْإِنْتِهَاءِ، وَكَانَ مُسْتَتَدًّا لِنَتَائِهِمُ الْحَسَنَ،

ترجمہ: اور یہ کثرت (جو اسانید کثیرہ کے ضمن میں ذکر کی گئی ہے) خبر متواتر کی شرطوں میں سے ایک (شرط) ہے جب واروہو کسی متعین تعداد میں حصر کا اعتبار کئے بغیر (یعنی اس کثرت میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی خاص تعداد مثلاً چار، سات، دس، بارہ وغیرہ تک پہنچ جائے تو وہ متواتر ہو جائے گی) بلکہ (یہ ایسی کثرت ہو کہ اس کے سب راویوں کا) باہمی مشورہ سے بالقصد جھوٹ پر

متفق ہو جانے، یا ان سے اتفاقہ بلا ارادہ کذب سرزد ہو جانے کو عادت محال شمار کرے، لہذا قول صحیح کے مطابق (اس میں) کسی عدد کی تعیین لایعنی اور بے فائدہ ہے۔

(جمہور کے اس قول صحیح کے بالقابل بعض اہل اصول نے خبر متواتر کی کم سے کم تعداد کا عدد معین میں حصر کیا ہے، پھر اس عدد کی تعیین میں ان کی رائے مختلف ہو گئی ہے جس کی کچھ تفصیل مصنف نے یہ بیان کی ہے) ان میں سے بعض نے اس تعداد کو چار میں متعین کیا ہے، (یہ لوگ اپنی رائے پر زنا کے گواہوں سے استدلال کرتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ یہ پانچ میں (محصور ہوگی) یہ لوگ لعان کے عدد سے حجۃ پکڑتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ سات میں (اس کے قائل بہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ سات کی تعداد گواہی کے تینوں نصاب یعنی چار، دو اور ایک کی جامع ہے لہذا خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی یہ تعداد کافی ہوگی) اور کہا گیا ہے کہ دس میں (اس قول والوں کے پیش نظر ”تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ الایۃ ہے چنانچہ شیخ اصطخری کہتے ہیں کہ اقل جمع کثرت جو مفید للعلم ہے وہ دس ہے اس سے کم احاد ہیں لہذا ان سے علم حاصل نہیں ہوگا) اور کہا گیا ہے کہ بارہ میں (اس رائے کے لوگ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نقباء کی تعداد سے استدلال کرتے ہیں جن کی تعداد قرآن نے بارہ بتائی ہے ”وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ عَشْرَ نَفِیْسًا“ اور کہا گیا ہے کہ چالیس میں (اس قول کے لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ سے فرمایا: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ اور اہل تفسیر کے بیان کے مطابق اس وقت مسلمانوں کی تعداد چالیس تھی، لہذا یہی تعداد تواتر کے لئے بھی کافی ہوگی) اور کہا گیا ہے کہ ستر میں (اس کے قائلین نے آیت پاک ”وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا“ کو اپنی دلیل بنایا ہے) ان کے علاوہ دیگر تعداد میں بھی محصور ہونے کی بات کہی گئی ہے (مثلاً بیس، تیرہ، تین سو سے کچھ اوپر اعداد کے قائل بھی ہیں) یہ لوگ ان نصوص و آیت (حدیث وغیرہ) سے استدلال کرتے ہیں جن میں مذکورہ اعداد وارد ہوئے ہیں اور ان سے حصول علم ہوا ہے۔ (مصنف علام نے ان کے استدلال کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ ”لَیْسَ بِإِلْزَامٍ أَنْ يَطْرُقَ فِي غَيْرِهِ“ یہ ضروری نہیں کہ اس کے علاوہ دیگر مواقع میں بھی یہی حکم ثابت ہو (یعنی یہ خاص اعداد جو کسی امر میں آئے ہیں اور ان سے علم حاصل ہوا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اعداد جہاں بھی پائے جائیں مفید للعلم ہوں) کیونکہ خصوصیت کا احتمال (موجود) ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ یہ عدد جس واقعہ میں آیا ہے خاص اسی واقعہ میں مفید للعلم ہے دیگر مواقع میں نہیں۔

تو جب اس طرح کی خبر وارد ہو اور اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو جائے کہ اس خبر کی ابتداء سے انتہاء تک میں کثرت مذکورہ قائم و برقرار رہے۔ اس استواء و برقراری سے مراد یہ ہے کہ کثرت مذکورہ (راویوں کے) کسی طبقہ میں کم نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اس کثرت میں (راویوں کے کسی طبقہ میں) زیادتی نہ ہو اس لئے کہ باب خبر میں (راویوں کی) کثرت تو بدرجہ اولیٰ مطلوب ہے (کیونکہ جب بغیر زیادتی کے علم حاصل ہو جائے تو زیادتی کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا)۔

(نیز اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو جائے) کہ خبر کی انتہاء (یعنی آخری راوی) کا محل اعتماد دیکھی ہوئی یا سنی ہوئی بات ہو، نہ کہ ایسی بات ہو جو خالص عقل سے ثابت ہوئی ہو (جیسے صانع کا وجود، عالم کا حدوث وغیرہ)

تو جب خبر ان چاروں شرائط کی جامع ہو جو یہ ہیں: (۱) راویوں کی تعداد کا کثیر ہونا، (۲) (راویوں کی اس کثرت کا) بالقصد یا بغیر قصد کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عادت کا محال شمار کرنا۔ (۳) راویان خبر اپنے ہی جیسے راویوں سے ابتداء سے انتہاء تک (اس خبر کو) روایت کریں۔ (۴) سند کے آخری راوی کا محل اعتماد امر محسوس کا ہونا (یعنی سند کا آخری راوی اپنے دیکھنے، سننے وغیرہ کو بیان کرے۔

توضیح: (من ابتداء الی انتہاء) ابتداء خبر سے خبر کے ظاہر ہونے کا زمانہ اور انتہائے خبر سے اس کے ناقل کا زمانہ مراد ہے، مثلاً آنحضرت ﷺ سے ہم کوئی خبر نقل کریں تو ہم اس خبر کے انتہاء ہوں گے اور حضرات صحابہ جن سے یہ ظاہر ہوئی ہے ابتداء خبر ہوں گے۔ خبر کے متواتر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے ناقل ہر زمانہ و طبقہ میں ایسی کثرت سے پائے جائیں کہ ان سے جھوٹ کا وقوع بالقصد یا بلا قصد عادتاً محال ہو، اگر ناقلین کے کسی طبقہ میں خواہ وہ ابتداء کی ہو یا درمیانی یا آخری یہ کثرت نہ پائی جائے تو وہ خبر متواتر نہیں ہوگی۔

(أَنَّ لَا تَنْقُصُ الْكَثْرَةُ الْمَذْكُورَةُ الْخ) یعنی اس قدر کم نہ ہو جائے کہ ان سے کذب کا وقوع عادتاً محال نہ ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ ابتداء سند میں مثلاً راویوں کی تعداد سو تھی اور بعد کے طبقہ میں یہ کم ہو کر مثلاً پچانوے، ننانوے رہ گئی تو یہ متواتر نہیں رہے گی کیونکہ اتنی کمی جو احوال العادة سے مانع نہیں ہے، تو اتر کے لئے مضر نہیں ہے۔

(الامر المشاهد أو المسموع) اس موقع پر بطور خاص امر مشاہد (دیکھا ہوا) اور امر مسموع (سنا ہوا) کا ذکر کیا کیونکہ گفتگو رسول خدا ﷺ کے قول و فعل اور تقریر کے متواتر ہونے کی

ہے اور قول کا تعلق ”سمع“ سے اور فعل و تقریر کا تعلق بصر یعنی رویت سے ہے، ورنہ مطلق خبر کے متواتر ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ حواس یعنی ذوق، لمس، شمع، سمع، بصر سے معلوم ہو، امر مشاہد و مسوع کی کوئی تخصیص نہیں۔

وَانْضَافَ اِلٰی ذٰلِكَ اَنْ يَّصْحَبَ خَبْرَهُمْ اِفَادَةُ الْعِلْمِ لِسَامِعِهِ، فَهٰذَا هُوَ الْمُتَوَاتِرُ، وَمَا تَخَلَّفَتْ اِفَادَةُ الْعِلْمِ عَنْهُ كَانَ مَشْهُورًا فَقَطَّ، فَكُلُّ مُتَوَاتِرٍ مَشْهُورٌ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ.

وَقَدْ يُقَالُ: اِنَّ الشُّرُوْطَ الْاَرْبَعَةَ اِذَا حَصَلَتْ اِسْتَلْزَمَتْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ، وَهُوَ كَذٰلِكَ فِي الْغَالِبِ، لٰكِنْ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْبَعْضِ لِمَانِعٍ، وَقَدْ وَضَحَ بِهٰذَا التَّقْرِيرِ تَعْرِيفُ الْمُتَوَاتِرِ.

ترجمہ: اور ضم ہو جائے ان چاروں مذکورہ شرطوں کی جانب (یہ پانچویں شرط) کہ سامع کے حق میں ان کی خبر افادہ علم سے وابستہ ہو (یعنی ان کی خبر سننے والے کے لئے مفید علم ہو) تو ان شرائط کی حامل خبر متواتر ہے۔ اور جس خبر سے افادہ علم پیچھے رہ جائے وہ فقط مشہور ہوگی پس ہر متواتر مشہور ہے بغیر عکس کے (یعنی ہر مشہور متواتر نہیں، اور بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ جب یہ چاروں شرطیں حاصل ہو جاتی ہیں تو حصول علم لازم ہو جاتا ہے (لہذا اس آخری شرط کا اضافہ بے سود ہے، مصنف نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ) اکثر ایسا ہی ہوتا ہے (کہ ان شرائط کی موجودگی میں خبر سے حصول علم ہو جایا کرتا ہے) لیکن بعض خبر سے افادہ علم پیچھے رہ جاتا ہے کسی مانع کی وجہ سے (مثلاً سامع کی غباوۃ وغیرہ) اس بنا پر اس آخری پانچویں شرط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

توضیح: (وانضاف الی ذلک ان یصحب الخ) مصنف اس پانچویں شرط کے اضافہ میں منفرد ہیں جمہور کے نزدیک پہلی چاروں شرطوں سے متواتر کا تحقق ہو جاتا ہے، علاوہ ازیں متواتر کا موجب علم ہونا چاہتا ہے کہ پہلے تواتر کا وجود ہوگا پھر حصول علم، کیونکہ حصول علم متواتر کا اثر و نتیجہ ہے اور اثر، موثر کے بعد پایا جاتا ہے؛ جبکہ حصول علم کو متواتر کی شرطوں میں شمار چاہتا ہے کہ حصول علم پہلے ہو اور متواتر کا وجود اس کے بعد کیونکہ شرط، مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے اس لئے حصول علم کو شرط میں شمار کرنا اشکال سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب.

(کل متواتر مشہور من غیر عکس) مصنف کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ متواتر و مشہور میں نسبت عموم و خصوص کی ہے، جب کہ مصنف نے آگے چل کر ”مشہور“ کی جو تعریف کی

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”متواتر و مشہور“ کے درمیان نسبت تباین کی ہے اور یہی درست ہے اس لئے مصنف کا یہ قول نقد سے خالی نہیں، چنانچہ علامہ الجزائری توجہ النظر، ج: ۱، ص: ۱۱۲ پر لکھتے ہیں: ”واما النسبة بين المشهور والمتواتر فهي التباين... واما قول بعض الافاضل: ”كل متواتر مشهور“ فهو مما ينتقد، قال بعضهم: ولعله اراد بالمشهور المعنى اللغوى لا الاصطلاحى“.

خلاصہ بحث:

اوپر مذکور تفصیل بتا رہی ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کیلئے چار (یا بقول مصنف پانچ) شرطیں ہیں ان کے بغیر متواتر کا تحقق نہیں ہوگا۔

- (۱) سند کی کثرت (کثرت کی کم سے کم تعداد میں علمائے اصول کے اقوال مختلف ہیں)
- (۲) اس کثرت کا بالقصد یا ہی مشورہ سے یا بلا قصد اتفاقہ طور پر کذب و غلط پر متفق ہو جانا عادتہ محال ہو۔

(۳) اس کثرت کا سند کے جمیع طبقات میں پایا جانا۔

- (۴) خبر کا محل اعتماد امر محسوس ہو مثلاً سمعنا یا رأینا وغیرہ (اگر خبر کا محل اعتماد امر معقول ہو مثلاً صالح کا وجود وغیرہ تو اس وقت خبر متواتر نہیں ہوگی۔ مصنف نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ کیا ہے۔

(۵) خبر کا اپنے سامع کے لئے مفید علم ہونا۔

وِخِلَافُهُ قَدْ يَرُدُّ بِلا حَصْرِ أَيْضًا، لَكِنْ مَعَ فَقْدِ بَعْضِ الشَّرُوطِ، (أَوْ مَعَ حَصْرِ بَمَا فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ) أَيْ بِثَلَاثَةِ فَصَائِدَاءَ، مَا لَمْ تَجْتَمِعْ شُرُوطُ التَّوَاتُرِ، (أَوْ بَهِمَا) أَيْ بِاِثْنَيْنِ فَقَطْ (أَوْ بِوَاحِدٍ) فَقَطْ، وَالْمُرَادُ بِقَوْلِنَا: ”أَنْ يَرُدَّ بِاِثْنَيْنِ“ أَنْ لَا يَرُدَّ بِأَقْلٍ مِنْهُمَا، فَإِنْ وَرَدَ بِأَكْثَرٍ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مِنَ السَّنَدِ الْوَاحِدِ لَا يَضُرُّ، إِذَا الْأَقْلُ فِي هَذَا الْفَنِّ يَقْضِي عَلَى الْاِكْثَرِ. (فالاول: المتواتر)

تنبیہ: متن کی عبارت ”اما ان يكون له طرق بلا عدد معين الخ“ سے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ ہر وہ خبر جس کی سند غیر محصور ہو وہ متواتر ہوگی، ”خلافہ قد يرد بلا حصر ايضاً“ سے اسی تو ہم کو دور کر رہے ہیں۔ ترجمہ: اور خبر غیر متواتر بھی عدد غیر محصور سے وارد ہوتی ہے، مگر (شرح میں مذکور) بعض

شرائط کے نہ ہونے کے ساتھ (اور کبھی وارد ہوتی ہے تعداد کے) حصر کے ساتھ جو دو سے اوپر ہوتی ہے یعنی تین یا اس سے زائد تا وقتیکہ شرائط تو اترا کٹھانہ ہوں، یا صرف دو کے ساتھ، یا صرف ایک کے ساتھ، اور ہمارے قول ”ان یود بائین“ کی مراد یہ ہے کہ (سلسلہ سبب میں کسی جگہ) دو (راوی) سے کم سے وارد نہ ہو لہذا اگر سند واحد کی بعض جگہوں میں دو سے زائد کے ساتھ وارد ہو تو یہ زیادتی مضر نہیں ہوگی، کیونکہ اقل اس فن میں اکثر پر حاکم و غالب ہوتا ہے، پس اول ہی متواتر ہے (برخلاف بعد میں مذکور تینوں کے کہ وہ خبر آحاد ہیں)

قوضیع: فصائدًا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یوں ہے ”فذهب العدد من الثلاثة صاعدًا“ حال کا عامل ذہب محذوف ہے، جن مقامات میں حال کے عامل کو جو باقیہ حذف کیا جاتا ہے، ان میں ایک مقام یہ بھی ہے کہ حال تدریجاً زیادتی قیمت وغیرہ کو بیان کرے اور مقرون بالفار یا ثم ہو چنانچہ کہتے ہیں بعثہ بدرہم فصاعدا، او ثم صاعدا۔ او قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فزائداً، او ثم زائداً۔

خبر متواتر کا حکم اور علم ضروری و نظری کی تعریف

وهو (المُفِيدُ لِلْعِلْمِ الْيَقِينِي) فَأَخْرَجَ النَّظْرُ عَلَى مَا يَأْتِي تَقْرِيرُهُ (بشروطه) الَّتِي (تَقَدَّمَتْ) وَالْيَقِينُ هُوَ الْإِعْتِقَادُ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ، وَهَذَا هُوَ الْمَعْتَمَدُ أَنَّ الْخَبَرَ الْمُتَوَاتِرَ يُفِيدُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ، وَهُوَ الَّذِي يَضْطَرُّ الْإِنْسَانُ إِلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُ دَفْعَهُ.

وَقِيلَ: لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ إِلَّا نَظْرِيًّا، وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْمُتَوَاتِرِ حَاصِلٌ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ النَّظَرِ كَالْعَامِيِّ.

اِذَا النَّظَرُ: تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ أَوْ مَظْنُونَةٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَعْلُومٍ أَوْ مَظْنُونٍ، وَلَيْسَ فِي الْعَامِيِّ أَهْلِيَّةُ ذَلِكَ، فَلَوْ كَانَ نَظْرِيًّا لَمَا حَصَلَ لَهُمْ.

ترجمہ: اور خبر متواتر (بفہم) فائدہ دیتی ہے علم یقینی کا۔ پس (المفید کی قید سے) نظری کو خارج کر دیا جس کی تقریر آرہی ہے۔ اپنی ان شرطوں کے ساتھ جس کا بیان گزر چکا ہے، اور یقین (نام ہے) پختہ، واقع کے مطابق اعتقاد کا (یقین کی اس تعریف سے ظن، شک، جہل مرکب اور تقلید فاسد خارج ہو گئے) اور یہی قابل اعتماد (قول) ہے کہ خبر متواتر فائدہ دیتی ہے علم

ضروری کا۔ اور علم ضروری وہ ہے جس کے جاننے اور یقین کرنے پر انسان مجبور ہو جاتا ہے اس طور پر کہ اسے (اپنے آپ سے) دور کرنا بس میں نہیں ہوتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ خبر متواتر صرف علم نظری کا فائدہ دیتی ہے، لیکن یہ قول ناقابل اعتماد ہے، اس لئے کہ متواتر سے علم ایسے شخص کو بھی حاصل ہو جاتا ہے، جسے نظر کی اہلیت نہیں ہوتی جیسے عام آدمی، کیونکہ نظر امور معلومہ یا مظنونہ کا (اس طور پر) مرتب کرنا ہے کہ ان امور کے ذریعہ (غیر معلوم یا ظن تک پہنچا جائے اور عامی کو اس ترتیب کا سلیقہ نہیں ہوتا، لہذا) متواتر کے ذریعہ حاصل علم) اگر نظری ہوتا تو ایسے عام لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔

توضیح : (المفید للعلم) لفظ ”الیقینی“ کے ذریعہ نظری سے احتراز محل اشکال ہے کیونکہ علم نظری یقینی بھی ہوتا ہے اور ظنی بھی، اس لئے یقینی سے نظری کا احتراز کیونکر ہو سکتا ہے، لہذا یہ احتراز لفظ المفید سے مانا جائے کیونکہ خبر کی جانب مفید للعلم ہونے کی نسبت سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ متواتر کسی دوسرے امر کی معاونت سے نہیں بلکہ بنفسہ مفید للعلم ہے۔

(بشروطہ) یہ الاول سے متعلق ہے یعنی الاول مع شروطہ ہو المتواتر۔

(ان الخبر المتواتر) هذا هو المعتمد کا بیان ہے اور ان سے پہلے من بیانہ مقدر ہے۔
(لا يمكن دفعه) چونکہ علم یقینی کا حصول بھی انسان کی قدرت میں نہیں ہے (کیونکہ اس کا حصول ایسے امور پر موقوف ہے، جو انسان کے بس میں نہیں ہیں) تو اس علم کے دفع کی بھی اسے قدرت نہیں ہوگی۔

(قيل لا يفيد الا نظريا) اس قول کے قائل اشاعرہ میں امام الحرمین اور معتزلہ میں ابوالحسین البصری اور عبداللہ بن احمد الکعبی ہیں۔

اصل (نخبۃ الفکر) میں متواتر کی شرائط کو مبہم رکھنے کی وجہ

اور علم ضروری و نظری کے درمیان فرق

وَلَا حَ بَهَذَا التَّفْصِيلُ الْفَرْقَ بَيْنَ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ وَالْعِلْمِ النَّظَرِيِّ؛
اِذَا الضَّرُورِيُّ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِلاِ اسْتِدْلَالٍ، وَالنَّظَرِيُّ يُفِيدُهُ لَكِنْ مَعَ الْاِسْتِدْلَالِ عَلٰى
الْاَفَادَةِ، وَاَنَّ الضَّرُورِيَّ يَحْصُلُ لِكُلِّ سَامِعٍ، وَالنَّظَرِيَّ لَا يَحْصُلُ اِلَّا لِمَنْ فِيهِ
اَهْلِيَّةُ النَّظَرِ.

وَأَمَّا أَبْهَمْتُ شُرُوطَ الْمُتَوَاتِرِ فِي الْأَصْلِ لِأَنَّهُ عَلَى هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ لَيْسَ مِنْ مَبَاحِثِ عِلْمِ الْأَسْنَادِ، إِذْ عِلْمُ الْأَسْنَادِ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ صِحَّةِ الْحَدِيثِ أَوْ ضَعْفِهِ لِيُعْمَلَ بِهِ أَوْ يُتْرَكَ مِنْ حَيْثُ صِفَاتُ الرِّجَالِ، وَصِيغُ الْأَدَاءِ، وَالْمُتَوَاتِرُ لَا يُبْحَثُ مِنْ رِجَالِهِ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ.

ترجمہ: اس تقریر سے ظاہر ہو گیا فرق علم ضروری اور علم نظری کے درمیان! (۱) کہ ضروری مفید علم ہے بغیر استدلال کے (یعنی علم ضروری حاصل کیا جاتا ہے بغیر کسب) اور نظری مفید علم ہے مگر استفادہ پر استدلال کے ساتھ، (یعنی علم نظری کسب کے ذریعہ مستفاد ہوتا ہے) (۲) اور علم ضروری ہر سننے والے کو حاصل ہو جاتا ہے، اور علم نظری صرف اسی کو حاصل ہوتا ہے جس میں نظر کی اہلیت ہو۔

اور میں نے اصل (نخبۃ الفکر) میں متواتر کی شرطوں کو صرف اس لئے مبہم رکھا کہ متواتر اس کیفیت کے ساتھ (جو شرح میں مذکور ہے) علم اسناد کے مباحث میں سے نہیں ہے، کیونکہ علم اسناد میں بحث کی جاتی ہے حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کے متعلق راویوں کی صفات اور حدیث کی روایت کے الفاظ کے اعتبار سے تاکہ (صحیح کے مطابق) عمل کیا جائے اور (ضعیف ہونے کی صورت میں) عمل ترک کر دیا جائے، اور متواتر کے رجال (کی صفات وغیرہ) سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ بغیر بحث و تحقیق کے اس پر عمل واجب ہوتا ہے (کیونکہ متواتر بجائے خود ذریعہ یقین ہے خواہ اس کے بیان کرنے والے فساق بلکہ کفار ہی کیوں نہ ہوں اس لئے کسی خبر کے متواتر ہو جانے کے بعد اس کے ناقلین کی عدالت، حفظ کی قوت وغیرہ میں بحث کی ضرورت نہیں)

فائدہ: ذَكَرَ ابْنُ الصَّلَاحِ أَنَّ مِثَالَ الْمُتَوَاتِرِ عَلَى التَّفْسِيرِ الْمَتَقَدِّمِ يَعُزُّ وَجُودُهُ، إِلَّا أَنْ يُدْعَى ذَلِكَ فِي حَدِيثٍ: "مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"

وَمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْعِزَّةِ مَمْنُوعٌ، وَكَذَا مَا ادَّعَاهُ غَيْرُ مِنَ الْعَدَمِ، لِأَنَّ ذَلِكَ نَشَأُ عَنْ قِلَّةِ الْإِطْلَاعِ عَلَى كَثَرَةِ الطَّرِيقِ، وَأَحْوَالِ الرِّجَالِ، وَصِفَاتِهِمُ الْمُقْتَضِيَةِ لِإِبْعَادِ الْعَادَةِ أَنْ يَتَوَاطَّوْا عَلَى الْكِذْبِ، أَوْ يَحْضَلَ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا.

وَمِنْ أَحْسَنِ مَا يُقَرَّرُ بِهِ كَوْنُ الْمُتَوَاتِرِ مَوْجُودًا وَجُودَ كَثَرَةٍ فِي الْإِحَادِيثِ: أَنَّ الْكُتُبَ الْمَشْهُورَةَ الْمُتَدَاوِلَةَ بِأَيْدِي أَهْلِ الْعِلْمِ شَرْقًا وَغَرْبًا،

المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها، إذا اجتمعت على إخراج حديث، وتعددت طرقه تعددًا تحيل العادة توأطوهم على الكذب، إلى آخر الشروط، فإذا العلم اليقيني بصحة نسبه إلى قائله، ومثل ذلك في الكتب المشهورة كثير.

ترجمہ: فائدہ: ابن الصلاح نے ذکر کیا ہے کہ متواتر کی مثال گذشتہ تفسیر و بیان کے مطابق کیا ہے، البتہ حدیث ”من کذب علی متعمداً الخ“ کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔

حدیث متواتر کی کیا بیانی کا ان کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا گیا ہے، تو بھی ابن الصلاح کے علاوہ نے جو دعویٰ کیا ہے حدیث متواتر کے غیر موجود ہونے کا (غیر مسلم ہے) کیونکہ یہ دونوں دعوے پیدا ہوئے ہیں سندوں کی کثرت اور رجال کے احوال اور ان کی صفات پر واقفیت کی کمی سے، جو چاہتی ہیں عادت کے بعید (محال) سمجھنے کو کہ (ان صفات سے متصف) بالقصد جھوٹ پر اتفاق کر لیں گے، یا ان سے کذب و غلط اتفاقہ طور پر واقع ہو جائے گا۔

اور سب سے بہتر دلیل جس سے ثابت ہوتا ہے احادیث میں متواتر کا کثرت سے موجود ہونا (یہ ہے) کہ وہ مشہور کتابیں جو اہل علم کے ہاتھوں میں ہیں چار جانب رائج ہیں جن کی نسبت ان کے مصنفین کی جانب علماء کے نزدیک قطعی طور پر صحیح ہے، جب اکٹھا ہو جائیں کسی حدیث کی تخریج پر اور اسکی سندیں اس قدر ہو جائیں کہ عادت محال ٹھہرائے ان کے بالقصد جھوٹ پر متفق ہو جانے کو (اور اس میں سب شرطیں) آخر تک (جمع ہو جائیں) تو وہ اس علم یقینی کا فائدہ دے گی کہ اس حدیث کی نسبت اس کے قائل کی جانب صحیح ہے۔ اور ایسی حدیثیں کتب مشہورہ (مثلاً صحیحین، موطاء، سنن اربعہ، مسند احمد وغیرہ) میں بہت ہیں۔

تشریح: حضرات محدثین متواتر کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: (۱) متواتر اسنادی؛ جس کا لفظ و معنی دونوں متواتر ہو، اسے متواتر لفظی بھی کہا جاتا ہے۔ (۲) متواتر معنوی جس کا معنی متواتر ہو اور لفظ غیر متواتر، اس کو متواتر قدر مشترک بھی کہتے ہیں، احادیث رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں بلا اختلاف تواتر معنوی کثرت سے پائی جاتی ہیں، البتہ تواتر اسنادی (جو زیر بحث ہے) میں ان کی آراء مختلف ہو گئیں، اس سلسلے میں مصنف نے تین اقوال ذکر کئے ہیں۔

(۱) ذخیرہ حدیث میں متواتر کا وجود نہیں ہے۔ حافظ ابو حاتم محمد بن حیان المعروف بہ ابن

حیّان المتوفی ۳۵۴ھ اور حافظ ابو بکر محمد بن موسیٰ الحازمی المتوفی ۵۸۴ھ کی رائے یہی ہے۔
(۲) مجموعہ احادیث میں متواتر نادر الوجود اور نہایت کمیاب ہے، صرف ایک حدیث یعنی
”من کذب علی متعمداً الخ“ کے بارے میں تواتر کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے (دیگر میں یہ دعویٰ
ممکن نہیں) حافظ ابو عمرو عثمان بن الصلاح المتوفی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) حافظ ابن حجر (مصنف کتاب) اور بہت سارے محدثین کے نزدیک احادیث متواترہ
کثیر تعداد میں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ حافظ سخاوی نے فتح المغیث، ج: ۲، ص: ۲۰-۲۲ میں اٹھارہ
سے زائد ان احادیث کو نقل کیا ہے جنہیں ان کے شیخ حافظ ابن حجر نے متواتر احادیث میں شمار کیا
ہے، ان میں حدیث الشفاعة، حدیث الحوض، حدیث من بنی للہ مسجداً، حدیث
رؤیة اللہ فی الآخرة، حدیث الائمة من قریش وغیرہ ہیں۔ ائمہ حدیث نے اس باب میں
مستقل کتابیں تالیف کی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

- ۱- الازهار المتناثرة فی الاخبار المتواترة: تالیف حافظ جلال الدین سیوطی۔
 - ۲- قطب الازهار: یہ بھی حافظ سیوطی کی تصنیف ہے، جو پہلی کی تلخیص ہے۔
 - ۳- نظم المتناثر من الحديث المتواتر: علامہ محمد جعفر الکتانی کی مرتب کردہ ہے۔
- مصنف علام نے اپنے موقف پر جو دلیل پیش کی ہے وہ دو مقدموں سے مرکب ہے، پہلا
مقدمہ ان الكتب المشهورة سے شروع ہو کر الی آخر الشرط پر ختم ہوا ہے اور دوسرا
”ومثل ذلك فی الكتب المشهورة كثيرة“ ہے، پہلے مقدمہ میں کوئی نزاع نہیں ہے، لیکن
دوسرے مقدمہ کو وہ محدثین تسلیم نہیں کرتے جو حدیث متواتر کے نادر الوجود یا معدوم الوجود کے
قائل ہیں۔ چنانچہ مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا اپنے حاشیہ ”القول المبتکر“ میں لکھتے
ہیں، قوله: ”ومثل ذلك كثير“ قلت: دعوی مجردة فلا یفید فی محل النزاع“ یعنی
مصنف کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور موقع اختلاف میں ایسا دعویٰ بے سود ہوتا ہے۔
- بعض شارحین نے اس مذکورہ اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے۔ کہ جو لوگ حدیث متواتر کے ثبوت
کے مانع ہیں وہ تواتر لفظی کے مانع ہیں اور جو حدیث متواتر کے مثبت ہیں وہ تواتر معنوی کے مثبت
ہیں، لہذا دونوں رایوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، محض الفاظ و تعبیر کا اختلاف ہے۔

الحديث المشهور والمستفيض:

(والثانی) - وهو اول أقسام الاحاد - ماله طرق محصورة باكثر من

اثین، وهو (المشهور) عند المحدثین سُمِّيَ بِذَلِكَ لِوَضُوحِهِ (وهو المستفیض علی رای) جماعة من ائمة الفقهاء، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِانْتِشَارِهِ، مِنْ قَاضِ الْمَاءِ يَفِیضُ فَيُضًا، وَمِنْهُمْ مَنْ غَايَرَ بَيْنَ الْمُسْتَفِیضِ وَالْمَشْهُورِ، بِأَنَّ الْمُسْتَفِیضَ يَكُونُ فِي ابْتِدَائِهِ وَانْتِهَائِهِ سَوَاءً وَالْمَشْهُورُ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ غَايَرَ عَلَى كَيْفِيَةِ أُخْرَى، وَلَيْسَ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا الْفَنِ.

ثم المشهور يُطْلَقُ عَلَى مَا خُرِّرَ هَهُنَا، وَعَلَى مَا اِشْتَهَرَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ، فَيَشْمِلُ عَلَى مَالِهِ اسنادٌ وَاحِدٌ فَصَائِلًا، بَلْ عَلَى مَا لَا يُوجَدُ لَهُ اسنادٌ اصلاً.

ترجمہ: اور (اقسام اربعہ میں سے) دوسری (جو متواتر کی مقابل) احاد کی قسموں میں پہلی ہے۔ وہ حدیث ہے جس کی متعینہ سندیں دو سے زیادہ ہوں یہی ”مشہور“ ہے محدثین کے نزدیک، اس کا یہ نام اس کی شہرت کی بناء پر رکھا گیا ہے، اور یہی ”مستفیض“ ہے ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے پر، (یعنی مشہور و مستفیض باہم مرادف ہیں) اس کا نام مستفیض اس کے منشور عام ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے (اور لفظ مستفیض) قَاضِ الْمَاءِ يَفِیضُ فَيُضًا سے (مشتق) ہے، اور بعض فقہاء نے مستفیض و مشہور کے درمیان فرق بایں طور کیا ہے کہ مستفیض (کے راوی سند کی) ابتداء و انتہاء (اور درمیان میں) یکساں ہوں گے (یعنی ابتداء سند سے آخر تک راوی دو سے زائد ہوں گے) اور مشہور اس سے عام ہے (یعنی مشہور میں یہ شرط نہیں کہ اول سند میں راوی دو سے زیادہ ہوں جبکہ مستفیض میں یہ شرط ہے اور بعض فقہاء نے دیگر کیفیت پر فرق کیا ہے (یعنی جس حدیث کو امت کی تلقی بالقبول حاصل ہو جائے وہ مستفیض ہے خواہ اس کے راوی ایک یا دو ہی ہوں (اس صورت میں) وہ فن اسناد کے مباحث میں (شامل) نہیں ہے (کیونکہ) تلقی بالقبول کی وجہ سے وہ از قبیل متواتر ہو گئی اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ متواتر علم اسناد کی بحث سے خارج ہے۔)

پھر ”مشہور“ کا اطلاق (اکثر) اس صورت پر کیا جاتا ہے جو اس جگہ ذکر کی گئی ہے۔ اور کبھی اس (حدیث) پر جو زبانوں پر مشہور ہوتی ہے (اس لغوی معنی میں استعمال کے لحاظ سے) مشہور اس حدیث کو شامل ہوگی جس کی اسناد ایک یا ایک سے زائد ہو بلکہ جس میں سرے سے اسناد (ثابت) نہ پائی جائے (اسے بھی شامل ہوگی)

توضیح: (والثانی) وهو اول اقسام الاحاد الخ) ”الثانی“ مبتداء ہے اور المشہور اس کی خبر ہے، اور وهو اول اقسام الخ جملہ مقررہ ہے اور ”ومالہ طرق الخ“ اول اقسام

سے بدل ہے، اور ”وہو“ کا اعادہ فاصلہ کے طویل ہو جانے کی بنا پر کیا گیا ہے۔ قدر
خلاصۂ بحث:

مشہور کی اصطلاحی تعریف: مشہور وہ خبر ہے جس کو ہر طبقہ میں دو سے زائد روایت کریں۔

مستفیض کی اصطلاحی تعریف: اس میں مصنف نے تین اقوال نقل کئے ہیں:

(الف) مستفیض، مشہور ہی کا دوسرا نام ہے (یعنی دونوں مرادف ہیں)

(ب) مشہور، مستفیض سے عام ہے (کیونکہ مستفیض میں شرط ہے کہ اس کی سندیں از ابتدا

تا انتہا یکساں ہوں کہ کسی طبقہ میں تین راوی سے کم نہ ہوں جبکہ مشہور کی ابتدا سند میں یہ شرط

نہیں ہے یعنی اگر ابتدا سند میں ایک ہی راوی ہو اور دوسرے تیسرے طبقہ میں دو سے زائد

ہوں تو وہ مشہور ہوگی مگر مستفیض نہیں ہوگی۔

(ج) مستفیض وہ خبر ہے جسے تلقی بالقبول حاصل ہو (چاہے اس کی سند ایک ہی ہو) مستفیض

اس تعریف کے اعتبار سے علم اسناد کی بحث سے خارج ہوگی کیونکہ تلقی بالقبول کی بنا پر وہ از

قبیل متواتر ہوگئی اور سابق میں معلوم ہو چکا ہے کہ علم اسناد میں متواتر سے بحث نہیں کی جاتی۔

(مصنف نے اس تیسرے قول کو ”علی کیفیتہ أخری“ سے تعبیر کیا ہے۔

مشہور غیر اصطلاحی: وہ حدیث ہے جو عام زبانوں پر مشہور ہو، (اس استعمال کے لحاظ سے

مشہور کی مصداق وہ حدیثیں بھی ہوں گی جن کی اسناد ایک ہی ہو، یا سرے سے ان کی کوئی

ثابت سند نہ ہو جیسے ”علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل“ اور ”وُلِدْتُ فِي زَمَنِ

الْمَلِكِ الْعَادِلِ كَسْرِي“ وغیرہ کہ زبانوں پر مشہور ہیں حالانکہ یہ موضوع ہیں اور ان کی

کوئی ثابت سند نہیں ہے)

مشہور غیر اصطلاحی کی بہت سی قسمیں ہیں مثلاً مشہور بین المحدثین، مشہور بین الفقہاء، مشہور

بین المحدثین والفقہاء والعوام وغیرہ۔ اس نوع کی مشہور میں حضرات علماء نے بہت سی کتابیں

مرتب کی ہیں جن میں المقاصد الحسنۃ فیما اشتهر علی اللسنۃ للسخاوی اور

کشف الخفا ومزیل الالباس فیما اشتهر من الحدیث علی السنۃ الناس،

اسماعیل عجلونی کی اپنے موضوع پر جامع اور نہایت مفید ہیں۔

الحديث العزيز:

(الثالث: العزيز) وهو أن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين. وسُمِّيَ بذلك

إِمَّا لِقَلْبِهِ وَجُودِهِ، وَإِمَّا لَكُونَهُ عَزَّ اِى قَوِّى لِمَجِيئِهِ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ.
(وَلَيْسَ شَرْطًا لِلصَّحِيحِ خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَهُ) وَهُوَ أَبُو عَلِيٍّ الْجُبَّائِيُّ مِنَ
الْمَعْتَزَلَةِ، وَإِلَيْهِ يُؤَمَّى كَلَامُ الْحَاكِمِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي "عُلُومِ الْحَدِيثِ" حَيْثُ
قَالَ: الصَّحِيحُ هُوَ الَّذِي يَرْوِيهِ الصَّحَابِيُّ الزَّائِلُ عَنْهُ اسْمُ الْجَهَالَةِ، بَأَنَّ يَكُونَ لَهُ
رَاوِيَانِ، ثُمَّ يَتَدَاوَلُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ إِلَى وَقْتِنَا كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ.

ترجمہ: (اقسام اربعہ کی) تیسری عزیز ہے، اور عزیز وہ حدیث ہے جسے دو سے کم دو سے
کم سے روایت نہ کریں (یعنی سند کے کسی بھی طبقہ میں دو سے کم نہ پائے جائیں اگرچہ بعض
طبقات میں تین یا تین سے زیادہ ہوں کیونکہ اعتبار اقل طبقہ کا ہی ہوتا ہے) عزیز کی تعریف کے
بعد اس سے متعلق تین فوائد ذکر کر رہے ہیں:

فوائد: (۱) اور حدیث کا عزیز ہونا صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، برخلاف اس شخص کے
جس کا یہ خیال ہے، اور یہ ابو علی جبائی ہیں، اور اسی کی جانب اشارہ کر دیا ہے "علوم الحدیث" میں ابو
عبداللہ الحاکم کا کلام، کیونکہ وہ لکھتے ہیں: صحیح وہ حدیث ہے جسے روایت کریں ایسے صحابی جن سے
جہالت دور ہو گئی ہو (یعنی وہ مجہول نہ ہوں) بایں طور کہ ان سے روایت کرنے والے دو ہوں، پھر
لیا ہوا اسے علماء حدیث نے یکے بعد دیگرے ہمارے زمانہ تک (یعنی علماء حدیث مسلسل اس
حدیث کی روایت ہمارے زمانہ تک کرتے رہے ہوں) شہادۃ علی الشہادۃ کی طرح۔

توضیح: ابو عبداللہ الحاکم کے کلام سے اس جانب ایماء و اشارہ اس طور پر ہوگا کہ ان کے
قول "بَأَنَّ يَكُونَ لَهُ رَاوِيَانِ" میں "بار" کو بمعنی مع اور "لہ" کی ضمیر مجرور کا مرجع حدیث اور
راویان کا متعلق "مَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ مِنْ الصَّحَابِيِّ" کو محذوف مانا
جائے، اس وقت عبارت کی تقدیر یہ ہوگی "الصَّحِيحُ هُوَ الَّذِي يَرْوِيهِ الصَّحَابِيُّ مَعَ اَنْ
يَكُونَ لِذَلِكَ الْحَدِيثِ رَاوِيَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ عَنْ
الصَّحَابِيِّ" یعنی صحابی سے روایت کرنے والے دو تابعی ہوں، اس تقدیر عبارت کی صورت میں
ان کے کلام کا حاصل معنی یہ ہوگا کہ سند کے پہلے اور دوسرے طبقے میں دو راویوں کا وجود لازمی ہے
اور بقیہ طبقات میں یہ تعدد "ثُمَّ يَتَدَاوَلُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ" سے ماخوذ ہوگا۔

لیکن امام حاکم کی عبارت کا یہ معنی سمجھنا فہم کی خطا ہے، بلکہ اس عبارت سے ان کی مراد یہ
بیان کرنا ہے کہ حدیث صحیح میں شرط ہے کہ اس کے راوی ہر طبقہ میں مشہور غیر مجہول ہوں، راوی

صحابی میں شہرت کی علامت یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے کم از کم دو تابعی ہوں، اسی طرح تابعی میں بھی شہرت کی علامت یہی ہے البتہ تابعی سے روایت کرنے والے تبع تابعی کی شہرت کی علامت یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہوں اور بخاری و مسلم کے شیوخ میں شہرت کی علامت - حاکم کے قول کے مطابق - ان کا عدالت میں مشہور ہونا ہے۔ عدالت کی شہرت، روایت کی شہرت سے اعلیٰ وارفع ہے۔

کیونکہ اگر امام حاکم کی غرض تعدد رواۃ کی مشروط کا بیان ہوتا تو اس طویل عبارت کی بجائے مختصر الفاظ میں یوں کہتے: ”الحديث الصحيح الذي يرويه صحابيان مشهوران ومنهما تابعيان مشهوران...“ چنانچہ حافظ ابن حجر النکت ص: ۴۲ میں لکھتے ہیں ”والظاهر ان الحاكم لم يرد ذلك، وانما اراد في الكتابين من الصحابة فمن بعدهم يشترط ان يكون له راويان في الجملة“ اسلئے اس موقع پر حاکم کی اس عبارت کا نہ پیش کرنا ہی زیادہ مناسب تھا۔

عصر حاضر کے مشہور محقق عالم و محدث شیخ عبدالفتاح ابو غده متوفی ۱۴۱۷ھ نے ”ثلاث رسائل في مصطلح الحديث“ کی تعلیق، ص: ۱۲۹-۱۳۳، نیز ظفر الامانی بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني مصطلح الحديث کے استدراک، ص: ۵۶۳-۵۶۴ میں امام حاکم کے اس کلام کی مراد کی تعیین میں بڑی محققانہ بحث کی ہے اسے ضرور دیکھ لیا جائے۔

(وُسَمِيَ بِذَلِكَ اَمَّا لِقَلَّةِ وجوده او لكونه عَزَّاي قَوِي) لفظ ”عزیز“ عَزَّ يَعَزُّ باب ضرب سے یا عَزَّ يَعَزُّ باب فتح سے صفت مشبہ ہے۔ باب ضرب سے مشتق ہونے کی صورت میں بمعنی نادر نہایت کمیاب ہوگا، اور باب فتح سے ماخوذ ہونے کے وقت قوی و طاقت ور کے معنی میں ہوگا چونکہ حدیث عزیز، نادر الوجود و کمیاب ہے، نیز دو سندوں سے مروی ہونے کی بنا پر حدیث غریب سے قوی ہے اس لئے دونوں بابوں سے اس کا اشتقاق صحیح ہے۔

(ابو علی الجُبَّائِي) جُبَّائِي، جُبِّي کی جانب خلاف قیاس نسبت ہے۔ جو خوزستان کے مضافات میں ایک شہر یا گاؤں کا نام ہے، معتزلہ کے رئیس و امام ابوعلی محمد بن عبدالوہاب متوفی ۳۰۳ھ اسی جُبِّي کی جانب منسوب ہیں۔ تفصیل کیلئے مجمل البلدان الحموی کی مراجعت کی جائے۔

(۲) وَصَرَّحَ الْقَاضِي ابوبكر بن العَرَبِي فِي ”شرح البخاري“ بِأَنَّ ذَلِكَ شَرَطُ الْبُخَارِي، وَأَجَابَ عَمَّا أُورِدَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ بِجَوَابٍ فِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ قَالَ:

فَإِنْ قِيلَ: حَدِيثُ "الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" فَرْدٌ، لَمْ يَرَوْهُ عَنْ عُمَرَ إِلَّا عِلْقَمَةُ؟ قَالَ: قُلْنَا قَدْ خُطِبَ بِهِ عُمَرُ عَلَى الْمَنبَرِ بِحَضْرَةِ الصَّحَابَةِ، فَلَوْلَا أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَهُ لَأَنْكَرُوهُ - كَذَا قَالَ - وَتُعَقَّبُ بَأَنَّهُ لَا يَلْزِمُ مِنْ كَوْنِهِمْ سَكُوتًا عَنْهُ أَنْ يَكُونُوا سَمِعُوهُ مِنْ غَيْرِهِ، وَبَأَنَّ هَذَا لَوْ سُلِّمَ فِي تَفَرُّدِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - مُنْعَ فِي تَفَرُّدِ عِلْقَمَةَ عَنْهُ، ثُمَّ تَفَرُّدِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بِهِ عَنْ عِلْقَمَةَ، ثُمَّ تَفَرُّدِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ بِهِ عَنْ مُحَمَّدٍ، عَلَى مَا هُوَ الصَّحِيحُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ، وَقَدْ وَرَدَتْ لَهُمْ مُتَابَعَاتٌ لَا يُعْتَبَرُ بِهَا لُضْعْفُهَا. وَكَذَا لَا نُسَلِّمُ جَوَابَهُ فِي غَيْرِ حَدِيثِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - قَالَ ابْنُ رُشِيدٍ: وَلَقَدْ كَانَ يَكْفِي الْقَاضِي فِي بَطْلَانِ مَا ادَّعَى - أَنَّهُ شَرَطُ الْبُخَارِيِّ - أَوَّلُ حَدِيثٍ مَذْكُورٍ فِيهِ.

ترجمہ: قاضی ابوبکر ابن العربی نے "شرح بخاری" میں صراحت کی ہے کہ حدیث کے راوی کا دوہونا امام بخاری کی شرط ہے (یعنی صحیح بخاری میں اسی حدیث کو لاتے ہیں جس کی سند کم از کم دوہو) اور قاضی نے جواب دیا ہے اس اشکال کا جواب پرورد کیا گیا ہے ایسے جواب سے جس میں بحث و تامل ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث "الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" منفرد ہے اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بجز علقمہ کے کسی نے روایت نہیں کیا ہے؟ (حالانکہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے) تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے برسر منبر صحابہ کی موجودگی میں اس حدیث کو بیان کیا تو اگر وہ حضرات اس حدیث کو نہ جانتے تو (اس کے ماننے سے) انکار کر دیتے۔ قاضی نے (جواب میں) یونہی کہا ہے۔ (ان کے جواب کو) بایں طور رد کر دیا گیا ہے کہ صحابہ کے اس حدیث کو سن کر خاموش رہ جانے سے لازم نہیں آتا کہ انہوں نے غیر عمر سے بھی اس کو سنا ہے (بلکہ حضرت عمر کی صداقت و عدالت کی بناء پر خاموش رہے کہ وہ صحیح بیان کر رہے ہیں)

(ان کے جواب کو) یوں بھی رد کر دیا گیا ہے کہ بالفرض اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تفرد کے بارے میں یہ جواب تسلیم کر لیا جائے تو (حضرت عمر سے) علقمہ کے تفرد، علقمہ سے محمد بن ابراہیم کے تفرد، اور محمد سے یحییٰ بن سعید کے تفرد کے قول کے متعلق جو محدثین کے نزدیک صحیح و مشہور ہے تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور ان منفرد راویوں کے (ایسے) متابعات وارد ہوئے ہیں جن کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے ان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے۔

اسی طرح ان کا جواب ہمیں تسلیم حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر احادیث میں (جو صحیح بخاری میں ہیں اور ان کے رواۃ منفرد ہیں ابن رُشید نے کہا ہے کہ قاضی ابوبکر نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ حدیث کا عزیز ہونا بخاری کی شرط ہے اس کے بطلان میں بخاری میں مذکور پہلی حدیث کافی ہے (کیونکہ وہ احاد ہے)۔

توضیح: قاضی ابوبکر ابن العربی کے قول ”بأن ذلك شرط البخاری“ پر اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث طبقہ تابعی میں غریب ہے کیونکہ اسے حضرت عمرؓ سے صرف ایک نے روایت کیا ہے؟ اور ابن العربی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ کے علاوہ دیگر صحابہ نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے، ظاہر ہے کہ جواب کا سوال سے کوئی ربط و تعلق نہیں ہے، اس لئے اسے کیونکر قبول کیا جاسکتا ہے۔

پھر موصوف کا یہ کہنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو سن کر صحابہ کی خاموشی اور اس پر انکار نہ کرنا بتا رہا ہے کہ یہ حدیث پہلے سے انھیں معلوم تھی۔ ان کا یہ جواب بھی رد و مواخذہ سے خالی نہیں کیونکہ صحابہ کے عدم انکار کی فقط یہی وجہ نہیں ہے کہ یہ حدیث پہلے سے انھوں نے سن رکھی تھی؛ بلکہ ان کے انکار نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ انھوں نے سنی نہیں تھی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی صداقت و عدالت پر اعتماد کی بنا پر وہ چپ رہے اور اپنی خاموشی سے ان کے بیان کی تصدیق و توثیق کر دی۔

اور بالفرض اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تفرد کے بارے میں ان کا یہ جواب تسلیم کر لیا جائے تو حضرت عمر کے نیچے طبقات میں واقع تفرد تو برقرار رہے گا کیونکہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور مشہور ہے کہ حضرت عمر سے روایت کرنے میں علقمہ، اور علقمہ سے روایت کرنے میں محمد ابراہیم، اور محمد سے روایت کرنے میں یحییٰ بن سعید متفرد اور تنہا ہیں۔ چنانچہ امام حاکم لکھتے ہیں ولم یصح هذا الحديث عن النبي عليه الصلوة والسلام الا من رواه عمر ورضي الله عنه، والا عن عمر الا من رواه علقمه، والا عن علقمة الا من رواه محمد بن ابراهيم، لا عن محمد الا من رواه يحيى بن سعيد الانصاري، وعن يحيى (....)

”وقد وردت لهم متابعات“ یہ سوال مقدر کا جواب ہے، مصنف رحمہ اللہ نے محسوس کیا کہ اس حدیث کے تفرد کے قول پر کہا جاسکتا ہے کہ سند میں مذکور متفردین کے متابعات موجود ہیں اس لئے اسے منفرد و غریب بتانا درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں کہہ رہے ہیں کہ یہ متابعات

ضعیف ہونے کی بناء پر لائق اعتبار نہیں ہیں اس لئے ان کا وجود بحکم عدم ہے اور تفرد کا قول بجائے خود صحیح ہے، اور قاضی کے جواب کی فارسی اوپر معلوم ہو چکی ہے، اس لئے ابن رشید کا قول شاہد حال اور واقعہ کے عین مطابق ہے۔

”تُعَقَّبُ“ بلفظ مجہول اُعْتُرِضَ کے معنی میں ہے۔ یہ تَعَقَّبْتُ الرجل سے مشتق ہے۔ جب کسی کی غلطی پر گرفت کی جائے تو اس کی تعبیر اسی لفظ سے کرتے ہیں۔ ”وَبَانَ هَذَا لَوْ سَلَّمَ الْخُ كَا عَطْفُ بَانِه لَا يَلْزَمُ الْخُ“ ترجمہ میں اس کی رعایت ملحوظ ہے۔

”وَلَقَدْ كَانَ يَكْفِي الْقَاضِي“ القاضی، یکفی کا مفعول ہے، ما اوعى مبدل منہ اور انه شرط البخاری بدل ہے، اور اول حدیث، یکفی کا قائل ہے۔

(القاضی ابوبکر بن العربی) محمد بن عبد اللہ بن محمد قاضی اندلس ابن العربی کی کنیت سے معروف ہیں، کثیر التصانیف محدث ہیں ۵۴۳ھ میں وفات ہوئی۔

”ابن رشید“ محمد بن عمر بن محمد ابو عبد اللہ معروف بہ ابن رشید اپنے زمانہ میں عدالت اور حسن سیرت میں یکتا اور علم و افادہ میں شہرت کے حامل تھے، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں ۷۲۱ھ میں وفات پائی۔

وَأَدْعَى ابْنَ حَبَّانٍ نَقِيضَ دَعْوَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ رَوَايَةَ اثْنَيْنِ عَنْ اثْنَيْنِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ لَا تُوجَدُ أَصْلًا.

قلت: إِنْ ارَادَ أَنَّ رَوَايَةَ اثْنَيْنِ فَقَطْ عَنِ اثْنَيْنِ فَقَطْ لَا تُوجَدُ أَصْلًا، فَيُمْكِنُ أَنْ يُسَلَّمَ، وَأَمَّا صُورَةُ الْعَزِيزِ الَّتِي حَرَّرْنَا هَا، فَمَوْجُودَةٌ بِأَنَّ لَا يَرَوِيهِ أَقَلٌّ مِنَ اثْنَيْنِ عَنْ أَقَلٍّ مِنَ اثْنَيْنِ.

ومثاله: ما رواه الشيخان من حديث انس، والبخاری من حديث ابی هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ...“ الحديث. وَرَوَاهُ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَتَادَةُ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ وَرَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ شُعْبَةُ وَسَعِيدٌ، وَرَوَاهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُثَيَّةٍ وَعَبْدُ الْوَارِثِ، وَرَوَاهُ عَنْ كُلِّ جَمَاعَةٍ.

(۳) ترجمہ: اور ابن حبان نے قاضی کے مخالف دعویٰ کیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ دو شخص کی روایت دو دوسے (ابتداء سے) انتہاء تک سرے سے پائی ہی نہیں جاتی۔

مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ اگر ابن جہان کی مراد یہ ہے کہ (ابتداء سند سے انتہا تک) فقط دو کی روایت فقط دو سے بالکل پائی نہیں جاتی تو اس کا تسلیم کر لیا جانا ممکن ہے، رہی عزیز کی وہ صورت جو ہم نے ذکر کی ہے کہ دو شخص سے کم دو شخص سے کم سے روایت نہ کریں (یعنی سند کے کسی طبقہ میں راوی کی تعداد دو سے کم نہ ہو بقیہ طبقات میں چاہے راوی زیادہ ہی کیوں نہ ہوں) تو وہ پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور تہا امام بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اَبَی رَسُوْل اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "لَا یُؤْمِنُ أَحَدُکُمْ حَتّٰی اَکُوْنَ اَحَبُّ اِلَیْهِ مِنْ وَالِدِہٖ وَوَلَدِہٖ..." الحدیث۔ اور انس سے اس کو قتادہ اور عبد العزیز بن صہیب نے روایت کیا ہے، اور قتادہ سے اس کو شعبہ اور سعید نے روایت کیا ہے، اور عبد العزیز سے اس کو اسماعیل بن علیہ اور عبد الوارث نے روایت کیا ہے، اور ان ہر (مذکورہ راویوں سے) سے ایک جماعت (یعنی دو سے زیادہ) روایت کرتی ہے۔

توضیح: چونکہ حدیث کے عزیز ہونے کے لئے صحابی کے طبقہ میں دو راوی کا ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ اثنت (دو) کا اعتبار طبقہ تابعی سے ہوتا ہے اس لئے اس موقع پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی، غالباً اسی بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ واللہ اعلم

(واما صورة العزيز التي حورناها فموجودة بان لا يرويه الخ) بان لا يرويه میں "باء" حورنا سے متعلق ہے اس لئے فموجودة کا آخر میں لانا مناسب تھا یعنی عن أقل من اثنين فموجودة ہونا چاہئے تھا۔

ابن حبان، حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بُسْتی متوفی ۳۵۴ھ اپنے عہد کے عظیم المرتبت محدث اور ادیب و مورخ تھے المسند الصحيح کے علاوہ کتاب الضعفاء والمجروحین اور کتاب الثقات ان کی مشہور تصنیف ہیں جرح میں مشہور تھے۔

الحديث الغريب:

(والرابع: الغريب:) وهو ما ينفردُ بروايته شخصٌ واحدٌ، في أيّ موضع وقع التفرد به من السند، على ما سيقسّم اليه الغريب المطلق والغريب النسبي. (وكلها) ای الاقسام الاربعة المذكورة (سوى الاول) وهو المتواتر (أحاداً)

وَيَقَالُ لِكُلِّ مِنْهَا: خَبَرٌ وَاحِدٌ؛

ترجمہ: (اقسام اربعہ کی) چوتھی غریب ہے، اور غریب وہ حدیث ہے جس کی روایت میں شخص واحد منفرد (اکیلا) ہو مسند کی کسی بھی جگہ میں راوی کا یہ تفرد واقع ہو، (غریب کی یہ تعریف مبنی ہے) اس (تقسیم) پر جس کی جانب غریب تقسیم کی گئی اور وہ غریب مطلق و غریب نسبی ہے (یعنی غریب کے غریب مطلق و غریب نسبی کی جانب منقسم ہونے کی بنا پر تعریف میں ”فی ایّ موضع وقع التفرد به من السند“ کی قید زیادہ کی گئی ہے تاکہ دونوں کی جامع ہو جائے) سب چاروں مذکورہ قسمیں (متواتر، مشہور، عزیز، غریب) سوائے پہلی قسم کے کہ یہ متواتر ہے۔ احاد ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو خبر واحد (ایک کی خبر) کہا جاتا ہے۔

توضیح: الغریب، غَرَبَ یَغْرُبُ غَرَابَةً سے صفت مشبہ ہے بمعنی منفرد، اور خویش اقارب سے دور، اصطلاحی تعریف مصنف کی عبارت سے معلوم ہو چکی ہے۔

جمہور محدثین کے نزدیک سند کے تعدد و تفرد کے اعتبار سے حدیث کی اصالت دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر (۲) احاد، پھر احاد کی تین قسمیں ہیں (الف) مشہور، (ب) عزیز، (ج) غریب، جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تفصیلات سے معلوم ہو چکا ہے، اور بعض فقہاء اصول کے نزدیک حدیث کی اصالت تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور، احاد۔ ان کے نزدیک ”مشہور“ متواتر، اور احاد سے الگ مستقل ایک قسم ہے، جب کہ ابوبکر بھاس رازی حنفی کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے۔

ضروری تنبیہ: غریب کی تعریف میں ”فی ایّ موضع وقع التفرد الخ“ کے عموم سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس عموم میں صحابی بھی داخل ہیں لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کی روایت میں اگر کوئی صحابی منفرد ہوں گے تو وہ حدیث غریب ہوگی چاہے ان سے روایت کرنے والے تابعی متعدد ہوں، جب کہ محدثین کے یہاں حدیث کے عزیز و مشہور ہونے میں صحابی کے تعدد کا اعتبار نہیں ہے، البتہ ابوعلی جبائی معتزلی کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ چنانچہ علامہ شیخ طاہر جزائری توجیہ النظر الی اصول الاشرار ج ۱ ص ۱۸۵ میں لکھتے ہیں ”والمشہور عند المحدثین انہم لم یشرطوا فی المشہور فضلاً عن العزیز التعدد فی الصحابة، نعم قد اشترط ذلك ابو علی الجبائی“ اس لئے لفظ ”ایّ“ کے عموم میں صحابہ کو شامل نہ سمجھا جائے گا کیونکہ یہ عام خاص منہ البعض ہے۔

سندوں کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے حدیث کی اقسام کی بحث پوری ہوگئی، اب ایک دوسرے اعتبار سے حدیث کی تقسیم اور اس کے ضروری متعلقات کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

(علی ما سَيَقْسَمُ اليه الخ) سيقسم کی ضمیر ”الغریب“ کی طرف راجع ہے، الغریب المطلق والغریب النسبی معطوف، معطوف علیہ مبتداء محذوف ”هو“ کی خبر ہے اور یہ جملہ ما سيقسم کا بیان ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی هذا التعریف مبنی علی ما سيقسم الغریب اليه وهو الغریب المطلق والغریب النسبی“ ترجمہ میں تقدیر عبارت کا لحاظ کیا گیا ہے۔

تعریف احاد اور اس کی اقسام قبول و رد کے اعتبار سے

وخبر الواحد في اللغة: ما يرويه شخص واحد. وفي الاصطلاح: ما لم يجمع شروط التواتر، (وفيها) أي في الاحاد (المقبول) وهو ما يجب العمل به عند الجمهور، (و) فيها (المردود) وهو الذي لم يرجح صدق المخبر به (لتوقف الاستدلال بها على البحث عن احوال روايتها دون الاول) وهو المتواتر، فكله مقبول لإقافته القطع بصدق مخبره، بخلاف غيره من أخبار الاحاد، لكن إنما وجب العمل بالمقبول منها؛ لأنها.

إما يوجد فيها أصل صفة القبول، وهو ثبوت صدق الناقل، أو أصل صفة الرد، وهو ثبوت كذب الناقل، أولاً.

فالأول: يغلب على الظن ثبوت صدق الخبر؛ لثبوت صدق ناقله، فيؤخذ به.

والثاني: يغلب على الظن كذب الخبر؛ لثبوت كذب ناقله، فيطرح.
والثالث: إن وجدت قرينة تلحقه بأحد القسمين التحق، وإلا فيتوقف فيه، وإذا توقف عن العمل به صار كالمردود، لا لثبوت صفة الرد؛ بل لكونه لم توجد فيه صفة القبول، والله اعلم.

ترجمہ: لغت میں خبر واحد وہ ہے جسے ایک شخص روایت کرے، اور اصطلاح محدثین میں (خبر واحد وہ ہے) جو تواتر کی شرطوں کی جامع نہ ہو، اور خبر احاد میں (ایک قسم) مقبول ہے، اور جمہور کے نزدیک مقبول وہ ہے جس سے عمل (یعنی حکم شرعی) ثابت ہوتا ہے، اور احاد میں (دوسری

(قسم) مردود ہے، اور مردود وہ خبر ہے جس کی خبر دینے والے کی سچائی رائج نہ ہو کیونکہ خبر احاد (خواہ اس کا کذب رائج ہو یا صدق و کذب میں سے کوئی رائج نہ ہو) سے استدلال موقوف ہوتا ہے ان کے راویوں کے احوال (وصفات) کی بحث و تحقیق پر اگر یہ کل کی کل مقبول ہوتیں تو ان سے استدلال میں بحث مذکور کی ضرورت نہ ہوتی) نہ کہ قسم اول اور وہ متواتر ہے وہ سب کی سب مقبول ہیں، اس کے فائدہ دینے کی بنا پر اس کی خبر دینے والے کی سچائی کے قطعی ہونے کا، برخلاف غیر متواتر یعنی اخبار احاد کے (کہ ان سے استدلال رواۃ کے احوال کی تحقیق پر موقوف ہوتا ہے، اور تحقیق کے نتیجہ میں بعض مقبول اور بعض غیر مقبول قرار پاتی ہیں) لیکن اخبار احاد میں سے صرف مقبول سے ثبوت عمل (حکم شرعی) ہوا کیونکہ اس میں یا تو قبول کی اصل صفت پائی جائیگی، اور یہ اس کے ناقل کی صداقت کا ثابت ہونا ہے، یا رد کی اصل صفت پائی جائیگی اور یہ اس کے ناقل کا جھوٹا ہونا ہے، یا (صدق و کذب دونوں کا ثبوت) نہ ہو (قسم) اول خبر کی سچائی کے ثبوت کو ظن و گمان پر غالب کر دیتی ہے (یعنی اس سے خبر کے سچا ہونے کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے) کیونکہ ناقل کی صداقت ثابت ہے، لہذا اس کو (عمل کے لئے) لے لیا جائیگا۔

اور (قسم) ثالث (جس میں ناقل کا صدق و کذب ثابت نہیں) اگر کوئی قرینہ پایا جائے جو اسے دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کرتا ہے تو اس سے لاحق کر دیا جائے گا، ورنہ (یعنی قرینہ بھی نہ ہو) تو اس کے عمل کے بارے میں توقف کیا جائے گا تو جب اس کے مطابق عمل سے توقف کیا گیا تو (عدم عمل) میں مردود کے مثل ہوگئی (مگر) صفت رد کے ثبوت کی بنا پر نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں ایسی صفت نہیں پائی گئی جو قبولیت کی موجب ہوتی۔

حاصل دلیل: اول یعنی مقبول میں قبول کی صفت یا اس کا قرینہ پایا جاتا ہے لہذا وہ موجب عمل ہوگی۔

اور ثانی یعنی مردود کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں رد کی صفت یا اس کا قرینہ موجود ہوتا ہے، (۲) جس میں نہ قبول و رد کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ ہی ان کا قرینہ، تو پہلی اس لئے رد کر دی جاتی ہے کہ اس میں رد کی صفت یا قرینہ پایا گیا ہے، اور دوسری بایں وجہ مردود ہوگی کہ اس میں صفت قبول موجود نہیں ہے۔

توضیح: ”وہو ما یجب العمل“ سے وجوب فقہی مراد نہیں ہے بلکہ ”کل ما وجب لقد ثبت“ کے مطابق یجب بمعنی ثبت ہے ترجمہ میں اسی کا لحاظ کیا گیا ہے۔

مقبول و مردود باہم متقابل و متناقض ہیں، لہذا ان میں سے ایک کی جو تعریف ہوگی، اس کی نقیض دوسری کی تعریف ہوگی، مثلاً یہاں مصنف نے مردود کی تعریف ”هو الذی لم يرجح صدق المخبر به“ سے کی ہے تو مقبول کی تعریف ”هو الذی يرجح صدق المخبر به“ ہوگی، اس لئے مصنف کا مقبول کی تعریف کے موقع پر ”و هو ما يجب العمل به“ کہنا محل اشکال ہے کیونکہ کسی عمل اور حکم شرعی کا ثبوت حدیث مقبول کا حکم اور اثر ہے جو اس پر مرتب ہو رہا ہے، اس کی تعریف نہیں ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ مردود کی تعریف سے چونکہ مقبول کی تعریف اور مقبول کے حکم سے مردود کا حکم سمجھا جاسکتا تھا اس لئے ایک کا حکم اور دوسری کی تعریف بیان کر کے گویا دونوں کی تعریف اور حکم بیان کر دیا ہے، تو یہ اشکال رفع ہو جائیگا۔

”عند الجمهور“ کی قید سے معتزلہ، روافض وغیرہ کے قول سے احتراز مقصود ہے کیونکہ ان کے نزدیک خبر واحد موجب عمل بھی نہیں ہے۔ ان کا یہ قول صحابہ و تابعین کے اجماع اور تواتر معنوی کی روشنی میں یکسر غلط ہے، امام ابوبکر بھٹا صاحب رازی نے ”الفصول فی الاصول“ میں اس موضوع پر بڑی محققانہ بحث کی ہے جو لائق مراجعت ہے۔

”لکن انما وجب العمل بالخ“ یہ مصنف کے قول ”فیہا المقبول و فیہا المردود“ سے استدراک ہے، چونکہ اس ثانوی تقسیم پر یہ توہم ہو سکتا تھا کہ مقبول و مردود کے علاوہ خبر کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں مخبر کا صدق یا کذب کوئی بھی راجح نہیں ہوتا، لہذا ایک تیسری قسم بھی ہونی چاہئے، اس استدراک کے ذریعہ خبر کے مقبول و مردود میں منحصر ہونے کی دلیل بیان کر کے اس توہم کو دور کر رہے ہیں۔

فائدة مهمہ:

(وقد يقع فيها) أي في أخبار الأحاد المنقصة إلى مشهور، عزيز، وغريب (ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار) خلافاً من أبي ذلك. والخلاف في التحقيق لفظي، لأن من جَوَّز إطلاق العلم قيده بكونه نظرياً، وهو الحاصل عن الاستدلال، ومن أبى الإطلاق خصّ لفظ العلم بالمتواتر، وما عداه عنده ظني، لكنه لا ينفي أن ما احتفّ بالقرائن أرجح مما خلا عنها.

ترجمہ: اور بھی ان میں یعنی اخبار احاد میں جو مشہور، عزیز، غریب کی جانب منقسم ہوتی ہیں (اور اصالۃ مفید ظن ہیں) ایسی خبر واقع ہوتی ہے جو علم (یقینی) نظری کا قاعدہ دیتی ہے۔ قرآن

کے ذریعہ مذہب مختار کے مطابق، ان علماء کے برخلاف جنہوں نے اس کا انکار کیا ہے، اور یہ اختلاف از روئے تحقیق لفظی ہے (یعنی خبر واحد تو مفید ظن ہی ہے البتہ قرائن اس ظن کو مؤکد اور قوی کر دیتے ہیں اسی ظن قوی پر علم نظری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے) کیونکہ جن علماء نے اس پر علم کا اطلاق کیا ہے ہے اسے نظری ہونے کے ساتھ متقید کیا ہے جو استدلال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اور جنہوں نے اس اطلاق سے انکار کیا ہے انہوں نے لفظ علم کو خاص رکھا ہے تو اتر کے ساتھ، اور غیر متواتر ان کے نزدیک ظنی ہے، لیکن یہ حضرات اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ جس خبر کو قرائن کے ذریعہ گھیر دیا گیا ہے (یعنی جس خبر سے متعدد قرائن وابستہ ہوں) وہ رائج اور قوی ہوتی ہے اس خبر سے جو قرائن سے خالی ہو۔

خلاصہ کلام:

مصنفؒ کی اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ جو علماء خبر واحد سے ثبوت علم کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ خبر واحد مع ملاحظہ قرائن مفید علم ہے، اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ مفید علم صرف خبر متواتر ہے، اور خبر واحد سے محض ظن حاصل ہوتا ہے، ان کے قول کا یہ مطلب ہے کہ خبر واحد بذاتہ قرائن سے قطع نظر مفید علم نہیں ہے، یعنی دونوں جماعت میں علم کی نفی اور اس کے اثبات کے امور میں اختلاف ہے، پہلی جماعت جس کی منکر ہے دوسری جماعت اسے ثابت نہیں کرتی ہے اور دوسری جماعت جس بات کو ثابت کرتی ہے دوسری اس کی منکر نہیں ہے، لہذا یہ اختلاف معنوی نہیں بلکہ صرف تعبیر کا اور لفظی ہے۔

اس مسئلہ میں مصنف کی رائے یہی ہے جبکہ اصول کی مبسوط کتابوں میں مذکور تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کے مابین یہ اختلاف معنوی و حقیقی ہے، اسی لئے مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا مصنف کے قول ”والخلافا فی التحقيق لفظی“ پر اپنے حاشیہ ”القول المبتکر“ میں لکھتے ہیں ”والتحقیق خلاف ضد التحقيق“۔

توضیح: ”یفید علم النظری المختار“ اس مسئلہ سے متعلق شرح مختصر ابن حاجب میں مذکور تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد عادل کے حکم کے بارے میں علماء اصول کے اقوال مختلف ہیں:

- (الف) خبر واحد انضمام قرائن کے وقت مفید علم ہے، شارح نے اسے قول مختار کہا ہے۔
- (ب) خبر واحد قرائن کے ساتھ اور بغیر قرائن کے بہر حال مفید علم ہے۔ پھر اس قول کے

قائل علماء دورائے میں تقسیم ہو گئے، ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد کا یہ حکم مطرد ہے یعنی جب جب خبر پائی جائے گی تب تب حصول علم ہوگا، دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد کا یہ حکم مطرد نہیں ہے؛ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ خبر پائی جائے اور اس سے حصول علم نہ ہو۔

(ج) خبر واحد سے بہر حال حصول علم نہیں ہوگا خواہ اسکے ساتھ قرآن پائے جائیں یا نہ پائے جائیں، اگرچہ یہی اکثر علماء کا قول ہے پھر بھی قول اول کی رجاحت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

”وہو الحاصل عن الاستدلال“ اس استدلال کی صورت بطور مثال یہ ہے کہ ایک عادل قاضی اپنی مجلس قضا میں اپنے ہم عصر علماء و فضلاء کے مجمع میں بادشاہ کے قاصد کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ ”زید کو عمر و نے قتل کیا ہے“ میری جانب سے یہ خبر بادشاہ کو پہنچا دو، یہ خبر بحیثیت خبر کے جھوٹی بھی ہو سکتی ہے اور اس کے جھوٹے ہونے پر بعض ضعیف قرآن بھی پائے جاسکتے ہیں، مگر ہم اس خبر کو ان حالات مذکورہ کے ساتھ سنتے ہی اس کے سچے اور واقع کے مطابق ہونے کا یقین کامل کر لیتے ہیں کیونکہ ہم اپنے دل دل میں یہ سوچتے ہیں کہ یہ خبر جسے ایک سچے قاضی نے اپنے ہی جیسے بچوں کے سامنے بیان کی ہے اور وہ بھی بادشاہ کے قاصد اور اپنی سچائی سے اور پھر اس سے یہ بھی کہہ رہا ہے کہ میری جانب سے یہ خبر بادشاہ کو پہنچا دو یہ سارے امور و قرآن زبان حال سے بتا رہے ہیں کہ یہ خبر یقیناً سچی اور واقعہ کے عین مطابق ہے، گویا یہ قرآن کثیرہ ناقلین کثیر کے قائم مقام ہو گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی خبر کی ناقل ایک بڑی جماعت ہو تو ان کی خبر کے مفید علم ہونے میں کیا تردد ہوگا، اس موقع پر نظر و استدلال کا مفہوم یہی ہے جس سے قول کے مختار ہونے کی رجاحت بھی واضح ہوگئی، اسی مثال پر دیگر اخبار تحف بالقرآن کا قیاس کر لیا جاتا ہے۔

”ارجح مما خلا عنها“ جو علماء خبر واحد کو مفید علم نہیں مانتے وہ اس مقام پر کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کی بناء پر رائج ہونے کے باوجود مفید علم نہیں ہوگی کیونکہ دلیل ظنی اپنی قوت و ضعف کے اعتبار سے متعدد طبقات پر ہیں اور ان میں کوئی بھی مفید علم نہیں ہے، اس لئے اس رجحان کو اختلاف لفظی کی دلیل کے طور پر پیش کرنا مفید نہیں۔

قرآن سے مُحاط (گھری ہوئی) اخبار احاد کی انواع

والخبر المُحْتَفُّ بِالْقُرْآنِ انواع منها:

ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما، مما لم يبلغ حد التواتر: فإنه احتفَّ

به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن، وتقدّمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القصيرة عن التواتر: إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مذلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لاحدهما على الآخر. وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته.

فإن قيل: إنما إتفقوا على وجوب العمل به، لا على صحته، منعاه، وسند المنع، أنهم متفقون على وجوب العمل بكل ما صح، ولو لم يخرج الشيخان، فلم يبق للصحيحين في هذا مزية، والإجماع حاصل على أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة، وممن صرح بإفادة ما خرجه الشيخان العلم النظري: الأستاذ ابواسحاق الإسفرائيني، ومن أئمة الحديث: أبو عبدالله الحميدي، وأبو الفضل بن طاهر، وغيرهما.

ويحتمل أن يقال: المزية المذكورة كون أحاديثهما أصبح الصحيح.

ترجمہ: اور قرائن سے گہری ہوئی خبر کی (بہت سی) قسمیں ہیں منجملہ ان کے:

(الف) وہ خبر ہے جس کی تخریج صحیحین (امام بخاری و مسلم) نے (باتفاق) اپنی صحیحین میں کی ہے، یعنی وہ احادیث جو تواتر کی حد کو نہیں پہنچی ہیں، کیونکہ یہ قرائن سے گہری ہوئی ہیں، ان قرائن میں سے (۱) ان دونوں بزرگوں کی علم حدیث میں مرتبہ کی عظمت و بلندی ہے، (۲) ان کا (اپنے ہم عصر) ائمہ حدیث سے صحیح (ضعیف) کی تمیز میں فائق اور مقدم ہونا ہے، (۳) انکی دونوں کتابوں کو علماء کی تلقی بالقبول (کا حاصل ہونا) ہے، اور تنہا یہ تلقی بالقبول واخذ قبولیت قوی تر ہے افادہ علم میں محض اس کثرت اسناد سے جو حد تواتر سے کم ہے، لیکن تلقی بالقبول (اخذ قبولیت) کا قرینہ ہونا خاص ہے صحیحین کی ان احادیث کے ساتھ جن پر حفاظ حدیث میں سے کسی نے نقد و جرح نہیں کی ہے، صحیحین کی ان احادیث کے ساتھ بھی (خاص ہوگا) جن کے معانی بایں طور متعارض نہ ہوں کہ ترجیح کی کوئی (صورت) نہ ہو، کیونکہ یہ محال ہے کہ دو متناقض و متعارض خبریں۔ ایک کو دوسرے پر رائج قرار دیئے بغیر۔ مفید علم ہوں، اور وہ احادیث جو ان مستثنیٰ کے علاوہ ہیں تو

ان کی صحت تسلیم کئے جانے پر اجماع ہو چکا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان احادیث سے عمل کے وجوب و ثبوت پر علماء نے اتفاق کیا ہے، ان کے صحیح ہونے پر نہیں یا تو ہم اس قول کو رد کر دیں گے، اور رد کی دلیل یہ ہے کہ علماء اس پر متفق ہیں کہ ہر وہ حدیث جو صحیح ہے وہ موجب عمل ہے اگرچہ اس کی تخریج امام بخاری و مسلم نے (صحیحین میں) نہ کی ہو تو اس صورت میں صحیحین کی فضیلت و برتری باقی نہیں رہے گی، حالانکہ اجماع ہو چکا ہے کہ انھیں ان امور میں جن کا تعلق نفس صحت سے ہے (دیگر کتب حدیث) پر فضیلت و برتری (حاصل) ہے، اور ان علماء میں جنھوں نے تصریح کی ہے کہ شیخین کی تخریج کردہ احادیث علم نظری کا فائدہ دیتی ہیں۔ استاذ ابواسحاق اسفرائینی ہیں (جو ائمہ کلام میں سے ہیں) اور ائمہ حدیث میں سے ابو عبد اللہ الحمیدی اور ابو الفضل بن طاہر وغیرہ ہیں۔

اور یہ احتمال (بھی) ہے کہ کہا جائے کہ یہ مذکورہ فضیلت و برتری صحیحین کی احادیث کا اصح النسخ ہونا ہے۔

توضیح: حافظ ابن الصلاح نے اپنی معروف تصنیف ”علوم الحدیث معروف بہ مقدمہ ابن الصلاح“ میں صراحت کی ہے کہ ”ما اخرجہ الشیخان مقطوع بصحۃ الخ“ امام بخاری و مسلم کی تخریج کردہ احادیث کی صحت قطعی ہے یعنی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے ان کا صدور یقینی ہے۔ اس مسئلہ میں مصنف نے حافظ ابن الصلاح کی اتباع کی ہے اور اپنی اس پسندیدہ رائے کو بایں طور مدلل کیا ہے کہ مذہب مختار کی رو سے خبر حجت بالقرائن مفید علم ہوتی ہے، اور صحیحین کی احادیث حجت بالقرائن ہیں، لہذا ان سے علم یقینی نظری حاصل ہوگا، اس سلسلے میں انھوں نے تین قرائن کا ذکر کیا ہے جو ترجمہ سے ظاہر ہے۔ البتہ ان مذکورہ قرائن میں سے تیسرے قرینہ ”تلقى بالقبول“ سے دونوں کی حدیثوں کو مستثنیٰ کر دیا ہے کہ ان کے لئے یہ ”تلقى“ قرینہ نہیں بنے گی۔

(الف) وہ احادیث جن پر بعض حفاظ حدیث نے نقد و جرح کی ہے، چنانچہ حافظ دارقطنی وغیرہ حفاظ نے صحیحین کی دوسو حدیثوں پر نقد کیا ہے۔ علاوہ ازیں بعض دیگر محدثین نے بھی بعض دوسری حدیثوں پر جرح کی ہے، جس سے ظاہر ہے کہ یہ ناقدین ان حدیثوں کو قبول نہیں کرتے، اس لئے ”تلقى بالقبول“ سے ان کا استثناء ضروری تھا۔ بہر حال یہ استثناء علی الاطلاق علماء کی ”تلقى بالقبول“ کے دعویٰ کی کمزوری کی جانب مشیر ہے، فقہ بر۔ نیز صحیحین کی احادیث

کے ساتھ ان علماء کا یہ طرز عمل بتا رہا ہے کہ دیگر کتب حدیث کی طرح صحیحین کی حدیثیں بھی محل بحث و تحقیق ہیں، کیونکہ اگر یہ بحث و نظر سے مستثنیٰ ہوتیں تو یہ علماء ان پر نقد نہ کرتے جو بحث و تحقیق ہی کا نتیجہ ہے۔

”والخبر المحقق بالقرائن“ المحقق، مصدر احتفاف باب افعال سے اسم مفعول ہے، الحف والاحتفاف بمعنی احاطہ کرنا وغیرہ، الخبر محاط یعنی گھیری ہوئی ہے اور قرائن محیط احاطہ کرنے اور گھیرنے والے ہیں۔ ”التلقى بالقبول“ التلقى باب تشعل کا مصدر ہے بمعنی لینا، سیکھنا مراد یہ ہے کہ سارے علماء نے صحیحین کی احادیث کو اعتقاداً، عملاً قبول کر لیا ہے کہ بعض ان پر عمل کرتے ہیں اور بعض ان کی توجیہ کرتے ہیں اور کسی بحث کی توجیہ اس کے قبول کرنے کی علامت ہے۔

”مالم يقع التجاذب بين المدلولين“ یعنی دو خبروں کے معانی و مدلول ایسے ہوں کہ بیک وقت دونوں کا وقوع ممکن نہ ہو بلکہ ان میں سے ایک ہی واقع ہوگا۔

”منعناہ“ یہاں منع دفع و رد یعنی لغوی معنی میں ہے، اہل مناظرہ کی اصطلاحی معنی میں نہیں ہے کیونکہ ان کی اصطلاح میں ”منع“ کہتے ہیں طلب دلیل کو، جبکہ مصنف اس موقع پر فریق مخالف سے دلیل کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کے معارضہ کو دفع کر رہے ہیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن کے معانی و مدلول باہم متناقض ہیں کہ نفس الامر میں دونوں کا وقوع ممکن نہیں ہے، (مثلاً ”زید آیا“ ایک خبر ہے، ”زید نہیں آیا“ ایک دوسری خبر ہے، دونوں خبریں باہم متناقض ہیں کہ نفس الامر میں دونوں میں سے ایک ہی واقع ہو سکتی ہے، بیک وقت دونوں کا وقوع ممکن نہیں ہے) اور ان میں ترجیح کی کوئی صورت نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ ترجیح حاصل ہو جانے کی صورت میں مرجوح مفید علم نہیں ہوگی اور عدم ترجیح کی صورت میں دونوں مفید علم نہیں ہوں گی اس لئے کہ دو متناقض خبروں کا بیک وقت سچا اور نفس الامر کے مطابق ہونا محال ہے۔

شارح نے جب یہ دعویٰ کیا کہ صحیحین کی حدیثوں سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان سے قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا صدور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے، پھر انھوں نے جب یہ محسوس کیا کہ صحیحین کی بعض احادیث بعض کی متناقض ہیں تو اس دوسرے استثناء پر مجبور ہوئے ورنہ ان کے پیش رو حافظ ابن الصلاح نے صرف ان حدیثوں کا استثناء کیا تھا جن پر دارقطنی وغیرہ نے جرح کی ہے۔

اس استثناء سے ظاہر ہو رہا ہے کہ صحیحین کی ساری حدیثیں مفید علم نہیں ہیں، اس سے بھی دعویٰ مذکور کا نقص واضح ہوتا ہے۔ اس موقع پر شارح علام نے صرف مذکورہ دو قسم کی حدیثوں کا ”تلقی بالقبول“ سے استثناء کیا ہے، جبکہ درج ذیل انواع احادیث کا بھی استثناء مناسب تھا کیونکہ ان انواع کا موجب عمل ہونا متفق علیہ ہے، علماء کا ایک طبقہ ان کو عمل کا موجب و مثبت نہیں مانتا لہذا ”تلقی بالقبول“ کے عموم میں انھیں داخل نہیں مانا جاسکتا ہے۔

(الف) صحیحین کی وہ حدیث جو اپنے سے قوی تر کی مخالف ہوں، اگرچہ یہ اقویٰ حدیث غیر صحیحین کی ہو، (ب) صحیحین کی وہ حدیث جو عموم بلوئی کے مقام میں از قبیل احاد ہو، (ج) صحیحین کی وہ حدیث جس پر خود اس کے راوی نے عمل نہیں کیا ہے۔

مستثنیات کی اس کثرت سے ان علماء کی رائے کی قوت و وجاہت کا پتہ چلتا ہے، جو کہتے ہیں کہ علماء امت کی یہ ”تلقی بالقبول“ صحیحین کے مجموعہ کو اجمالی طور پر حاصل ہوئی ہے۔ فرد افراد ہر ہر حدیث کو تفصیلی طور پر یہ تلقی حاصل نہیں ہے، کیونکہ اخذ و قبول یا رد و ترک کا مدار علم و دانست پر ہے پہلے کسی چیز کا علم ہوتا ہے پھر اس معلوم کو قبول یا رد کیا جاتا ہے، جبکہ امت کے سارے علماء صحیحین کی تمام احادیث کا فرد افراد علم رکھتے ہوں اک ایسا تصور ہے جس کی تصدیق سے دلائل قاصر ہیں۔

حافظ ابن الصلاح اور ان کے ہم خیال علماء کی رائے پر معارضہ اور اس کا جواب:

فان قيل: انما اتفقوا الخ، شارح علام یہاں سے بظاہر امام نوویؒ کے معارضہ کا جواب دے رہے ہیں کیونکہ امام نوویؒ نے ”مقدمہ شرح مسلم“ اور ”التقریب“ میں لکھا ہے کہ ”ابن الصلاح کی یہ رائے محققین اور اکثر علماء کے قول کے خلاف ہے، یہ جمہور علماء کہتے ہیں صحیحین کی وہ حدیثیں جو متواتر نہیں ہیں ان سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے، کیونکہ یہ اخبار احاد ہیں اور امر ثابت شدہ کے مطابق اخبار احاد مفید ظن ہی ہوتی ہیں، اس باب میں صحیحین اور دیگر کتب حدیث میں فرق و امتیاز نہیں ہے (یعنی صحیحین کو حاصل) تلقی امت تو یہ اس بات کو مفید ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کا موجب عمل ہونا بحث و نظر پر موقوف نہیں ہوگا (بلکہ بغیر بحث و نظر کے ان پر عمل کیا جائے گا) جبکہ دیگر کتب حدیث کا موجب عمل ہونا بحث و نظر پر موقوف ہے کہ بحث و نظر کے بعد ہی وہ موجب عمل ہوں گی۔

خلاصہ معارضہ: امام نوویؒ وغیرہ علماء جمہور کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ علماء کا

اتفاق صرف صحیحین کی احادیث کے قبول، اور موجب علم ہونے پر ہے اور کسی حدیث کے موجب عمل ہونے سے اس کا (بمعنی اصطلاحی) صحیح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث موجب عمل ہو، اور صحیح نہ ہو جیسے حدیث حسن موجب عمل ہے حالانکہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق صحیح نہیں ہے۔

”منعناہ: وسند المنع الخ“ شارح علام کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معارضین کی یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے کہ ”علماء کی تلقی بالقبول صحیحین کی احادیث کے موجب عمل ہونے پر ہے، ان کے موجب علم ہونے پر یہ تلقی نہیں ہے“ کیونکہ اس سے صحیحین اور دیگر کتب حدیث کے درجہ و مرتبہ میں مساوات اور برابری لازم آتی ہے، وہ اس طرح کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ہر صحیح حدیث (خواہ وہ غیر صحیحین ہی کی کیوں نہ ہو) موجب عمل ہے، تو جب صحیحین کی احادیث بھی صرف موجب عمل ہوں گی موجب علم نہیں تو صحیحین و غیر صحیحین میں فرق و امتیاز کہاں رہا جبکہ صحیحین کی مزیت و برتری پر علماء کا اتفاق ہے، لہذا یہ قول اجماع کے خلاف ہونے کی بنا پر قابل رد و منع ہے۔

شارح رحمہ اللہ کے اس جواب پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحیحین کی مزیت و برتری بلا ریب مسلم ہے لیکن اس مزیت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مستثنیات کے علاوہ ان کی ساری حدیثیں قطعی طور پر صحیح ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا صدور یقینی ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صحیحین کی یہ مزیت بایں اعتبار ہو کہ دیگر کتب حدیث کی بہ نسبت ان میں احادیث صحیحہ کی کثرت ہے، (جو امر واقعی ہے) یا بایں لحاظ ہو کہ صحیحین کی احادیث دوسری کتابوں کی حدیث کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور زیادہ صحیح ہیں جیسا کہ خود شارح علام نے بحث کے آخر میں ”ویحتمل ان یقال: المزیة المذكورة الخ“ سے اس دوسرے احتمال کا ذکر کیا ہے، بہر حال ان دونوں احتمالات کے ہوتے ہوئے ”مزیت مذکورہ“ سے صحیحین کی فرداً فرداً ہر حدیث کی قطعی صحت پر شارح کا استدلال کمزور ہو جاتا ہے اور جمہور علماء کی رائے کا وزن بڑھ جاتا ہے، واللہ اعلم۔

ومنها: المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، وممن صرح بإفادته العلم النظري، الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو بكر بن قورك، وغيرهما.

ومنهما: المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقين، حيث لا يكون غريباً،

کالحديث الذي يرويه احمد بن حنبل مثلاً، ويشاركه فيه غيره عن الشافعي، ويشاركه فيه غيره عن مالك بن انس، فإنه يُعَيِّد العلم عند سماعه بالاستدلال من جهة جلالة روايته، فإن منهم من الصفات اللاتقية الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم. ولا يتشكك من له أدنى ممارسة بالعلم وأخبار الناس، أن مالكا مثلاً لو شافيه بخبر أنه صادق فيه، فإذا انضاف اليه أيضاً من هو في تلك الترجمة، إزداد قوة، وبعد عما يُخشى عليه من السهو.

وهذه الأنواع التي ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها الا للعالم بالحديث المتبحر فيه، العارف بأحوال الرواة، المطلع على العلل، وكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الاوصاف المذكورة لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور.

ومحصل الأنواع الثلاثة التي ذكرناها: أن الأول مختص بالصحيحين والثاني بماله طرق متعددة، والثالث بما رواه الأئمة. ويمكن اجتماع الثلاثة في حديث واحد فلا يبعد حيث القطع بصدقه، والله اعلم.

ترجمہ: (ب) اور اس میں (یعنی تحت بالقرآن خبر میں) مشہور ہے جبکہ انکی سندیں متخالف ہوں، راویوں کے مختلف اور علت قوہ سے محفوظ ہوں، اور جن علماء نے خبر مشہور کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کی ہے ان میں (بظور خاص قابل ذکر) استاد ابو منصور بغدادی، استاد ابوبکر بن قورک، وغیرہ ہیں۔

ضروری تنبیہ: شارح رحمہ اللہ متواتر کی بحث میں بیان کرائے ہیں کہ راوی کے صفات، ذوات کے قائم مقام ہوتے ہیں، اور علت عدالت کے انتظام سے تواتر کا ثبوت ہو جاتا ہے، نیز عدالت وغیرہ صفات قرآن متعلقہ میں سے ہیں، لہذا جو خبر بواسطہ کثرت اسناد و مفید علم ہے وہ ان صفات سے انتظام کے ہوتے ہوئے متواتر ہوگی نہ کہ خبر احاد جو بواسطہ قرآن مفید علم ہے، قندہ۔

(ج) اور اس میں (یعنی تحت بالقرآن خبر میں) محققین ائمہ حفاظ کی خبر مسلسل ہے (یعنی سند کے سارے رجال امام ہوں کہ تسلسل کے ساتھ ایک امام دوسرے امام سے روایت کرتے ہوں) یا اس شرط کہ وہ غریب نہ ہو (بلکہ اس کی سند عزیز ہو) مثلاً جیسے ایک حدیث ہے جسے امام

احمد بن حنبل، امام شافعی سے روایت کرتے ہیں اس حال میں کہ ان کا شریک ہے اس کی روایت میں ان کا غیر (یعنی امام احمد اپنے ایک رفیق درس کے ساتھ امام شافعی سے روایت کریں) پھر امام شافعی کا غیر ان کا شریک ہو امام مالک سے روایت کرنے میں (یعنی امام شافعی اپنے ساتھی کے ساتھ امام مالک سے روایت کریں) تو یہ حدیث اس وقت سامع حدیث کے نزدیک بواسطہ استدلال علم کی مفید ہوگی (یہ افادہ) اس کے راویوں کی عظمت شان کی جہت سے ہے، کہ بلاشبہ ان میں ایسی مناسب و موجب قبول صفات ہیں جو ان کے ماسوی لوگوں کی (جن میں ان کے جیسی صفات نہیں ہیں) عدد کثیر کی جگہ لے سکتی ہے، (اسی بنا پر ایسا کامل الصفات شخص ”امۃ“ یعنی جماعت کہلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں فرمایا ”اِنَّ اِبْرٰهٖمَ کَانَ اُمَّةً“ اور اسی لحاظ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو اُمَّة کہا تھا) اور جس شخص کو علم حدیث اور احوال رجال سے معمولی مناسبت ہوگی اگر بالفرض امام مالک اسے رو برو کوئی خبر دیں تو اس اخبار میں امام مالک کے سچا ہونے میں اسے تردد نہیں ہوگا، اور جب امام مالک کا ہم پایہ (اس خبر دینے میں) ان کے ساتھ مل جائے تو (خبر کا افادہ علمی) قوت میں مزید بڑھ جائے گا، اور امام مالک (کے تنہا ہونے کی صورت میں) سہو (اور بھول چوک) کا جو اندیشہ تھا (اس متابعت کی وجہ سے) وہ دور ہو جائے گا۔

تنبیہ: لیکن سہو سے دوری علم سے قرب و نزدیکی کو مستلزم نہیں اور محل بحث یہی علم ہے اس لئے ”فاذا انضاف الخ“ مصنف نے جو استدراک کیا ہے وہ غیر مفید و بلا ضرورت ہے، فافہم۔

یہ تینوں انواع جن کا ذکر ہم نے کیا ان کے ذریعہ خبر کی سچائی کا علم صرف اسی کو حاصل ہوگا جو اصول حدیث میں متبحر ہیں (یعنی اس فن میں اس کا علم سمندر کی مانند وسیع و عمیق ہو) اور راویوں کے احوال (عدالت و صداقت، حفظ و ضبط) کا پورے طور پر جاننے والا ہو، اور خبر کو عیب دار کر دینے والی علتوں سے واقف ہو اور غیر متبحر عالم کو خبر کی سچائی کا علم حاصل نہ ہونا اوصاف مذکورہ (اصول حدیث میں متبحر، احوال رواۃ کی معرفت، علل پر اطلاع) سے عجز کی بنا پر، متبحر مذکور کے حصول علم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

ہماری ذکر کردہ تینوں انواع کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم صحیحین کے ساتھ مختص ہے، دوسری قسم خبر مشہور کے ساتھ خاص ہے، اور تیسری قسم (خبر عزیز) مسلسل بالائمہ کے ساتھ خاص ہے، اور

یہ ممکن ہے کہ ایک حدیث میں یہ تینوں قسمیں جمع ہو جائیں تو اس وقت خبر کی سچائی کے قطعی ہونے میں (اس کے منکرین کے نزدیک بھی) کوئی بعد نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم
فائدہ ہمہ کی بحث ختم ہوگئی اب اصل مسئلہ کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

غریب کی قسمیں:

(ثُمَّ الْغَرَابَةُ إِذَا كَانَ تَكُونُ فِي أَصْلِ السَّنَدِ) اِی فی الموضع الذی یَذُرُّ
الإِسْنَادَ عَلَیْهِ وَیَرْجِعُ، وَلَوْ تَعَدَّدَتْ الطَّرِيقُ إِلَیْهِ، وَهُوَ طَرَفُهُ الذی فِیهِ الصَّحَابِيُّ،
(أَوَّلًا) تَكُونُ كَذَلِكَ بِأَنَّ يَكُونُ التَّفَرُّدُ فِي أَثْنَائِهِ، كَأَنَّ يَرْوِيهِ عَنِ الصَّحَابِيِّ أَكْثَرَ
مِنْ وَاحِدٍ ثُمَّ يَتَفَرَّدُ بِرَوَايَتِهِ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ شَخْصًا وَاحِدًا. (فَالْأَوَّلُ: الْفَرْدُ
الْمَطْلُوقُ) كَحَدِيثِ النَّهْیِ عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ عَنْ هُبَيْتَةَ، تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ
ابْنِ عُمَرَ، وَقَدْ يَتَفَرَّدُ بِهِ رَاوٍ عَنْ ذَلِكَ الْمَتَفَرَّدِ كَحَدِيثِ شُعْبَةَ الْإِيمَانِ، تَفَرَّدَ بِهِ
أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَتَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ، وَقَدْ يَسْتَمِرُّ
التَّفَرُّدُ فِي جَمِيعِ رَوَاتِهِ، أَوْ أَكْثَرِهِمْ، وَفِي "مُسْنَدِ الْبَزَّازِ" وَ "الْمَعْجَمِ الْاَوْسَطِ"
لِلطَّبْرَانِيِّ امثلة كثيرة لذلك.

(وَالثَّانِي الْفَرْدُ النَّسَبِيُّ) سُمِّيَ نِسَبًا لِكُونِ التَّفَرُّدِ فِيهِ حَصَلَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
شَخْصٍ مُعَيَّنٍ، وَإِنْ كَانَ الْحَدِيثُ فِي نَفْسِهِ مَشْهُورًا.

ترجمہ: پھر غرابت یا تو اصل سند میں ہوگی یعنی (سند کے) اس محل میں ہوگی جس پر اسناد
دائر و راجع ہوتی ہیں (یعنی اسناد کا مدار و مرجع وہی ہے) اگرچہ اس کی جانب بکثرت سندیں
(آتی) ہوں اور یہ محل سند کا وہ طرف ہے جس طرف میں صحابی ہیں۔

یا غرابت اس طرح کی نہ ہو (یعنی غرابت اصل سند میں نہ ہو) بلکہ تفرّد درمیان سند میں ہو،
جیسے حدیث کو صحابی سے ایک سے زائد (تابعی) روایت کریں پھر ان تابعین میں سے کسی ایک
سے اس حدیث کی روایت میں شخص واحد منفرد اور اکیلا ہو جائے۔

پس اول (جس کی اصل سند میں غرابت ہے) فرد مطلق ہے جیسے ولّاء کی بیع وہبہ سے
نہی کی حدیث (کہ تابعی جلیل) عبد اللہ بن دینار اس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کرنے میں متفرّد ہیں، اور کبھی متفرّد سے حدیث کو روایت کرنے والا (بھی) متفرّد ہوتا ہے،

جیسے ”شُعْبُ الْاِيْمَان“ کی حدیث کو اسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں ابوصالح متفرد ہیں پھر ان سے اس حدیث کو روایت کرنے میں عبداللہ بن دینار متفرد ہیں، اور کبھی یہ تفرد پوری یا اکثر سند میں برقرار رہتا ہے، ”مسند بزار“ اور ”المعجم الاوسط“ للطبرانی میں اس طرح کے تفرد مستمر کی مثالیں بہت ہیں۔ اور دوسری (جس کی اثنار سند میں غرابت ہے) فرد نسبی ہے، اور اسے نسبی کہا گیا ہے شخص معین کی نسبت سے اس کی سند میں تفرد پائے جانے کی بنا پر اگرچہ حدیث بجائے خود مشہور ہے (کیونکہ اس کے روایت کرنے والے متعدد تابعی ہیں)

خلاصہ کلام:

خود مصنف نے اپنے اس کلام کا ماحصل یوں بیان کیا ہے کہ ”اگر صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کریں تو یہ فرد مطلق ہے... اور اگر صحابی سے متعدد تابعی روایت کریں پھر ان تابعین میں سے کسی ایک سے شخص واحد روایت کرے تو فرد نسبی ہے اور مشہور بھی ہے، پس مدار اصل سند پر ہے۔ (کما نقلہ عنہ تلمیذہ فی القول المبتکر)

توضیح: (اصل السند) تلمیذ مصنف حافظ قاسم خفی کہتے ہیں کہ شیخ مصنف نے ”اصل سند“ کی تقریر میں فرمایا کہ اصل سند و اول سند و منشأ سند، و آخر سند جیسے الفاظ سے کبھی صحابی کی جانب سے طرف اول (یعنی تابعی) مراد ہوتی ہے اور کبھی طرف آخر (یعنی شیخ کی جانب سے آخری طرف) مراد ہوتی ہے۔ حسب موقع و مقام (دونوں مرادوں میں سے ایک کو متعین کیا جائے گا)

یعنی اگر بیان سند میں نیچے سے اوپر کا لحاظ کیا جائے تو سند میں سب سے آخر کو اول سند، اصل سند وغیرہ کہیں گے اور اگر اوپر سے نیچے کا لحاظ کیا جائے تو سند کا پہلا راوی جو صحابی سے روایت کرتا ہے اسے اصل سند اور اول سند وغیرہ الفاظ سے بیان کیا جائے گا مصنف نے اس موقع پر اصل سند کا لفظ اسی معنی میں استعمال کیا ہے۔

(ای فی الموضع الذی یدور الاسناد علیہ ویوجع) یعنی غرابت سند کے اس مقام و محل (راوی) میں واقع کو جو اس حدیث کی ساری سندوں کا مدار و مرجع ہے اس حدیث کی جس قدر بھی سندیں ہیں وہ سب اسی کی طرف لوٹتی ہیں کہ اسکے علاوہ کوئی اور اس حدیث کا راوی نہیں ہے۔ (وہو طرفہ الذی فیہ الصحابی) اس جملہ سے ”فی الموضع الذی یدور الاسناد علیہ“ کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یہ محل سند کا وہ طرف ہے جس میں صحابی ہیں، مصنف

نے اپنے اس وضاحتی جملہ کی وضاحت بایں الفاظ کی ہے ”ای الذی یروی عن الصحابی وهو التابعی“ یعنی اس سے مراد وہ شخص ہے جو صحابی سے روایت کرتا ہے اور وہ تابعی ہے، اگر مصنف مذکورہ جملہ کے بجائے یہ فرماتے ”وهو طرفه الذی يتصل به الصحابی“ تو انھیں وضاحت در وضاحت کی ضرورت پیش نہ آتی، بہر حال مصنف کے قول اصل السند، اور وهو الموضع الذی یدور الاسناد علیہ، اور وهو طرفه الذی فیہ الصحابی“ سب کا مصداق تابعی ہی ہے۔ لہذا

ان کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ غرابت تابعی کے طبقہ میں ہو کہ صرف ایک تابعی حدیث کو صحابی سے روایت کریں تو ”یہ فرد مطلق“ ہوگی یعنی غریب کی تقسیم میں تابعی اور ان سے نیچے درجہ کے راویوں میں تفرد کا اعتبار ہے، لہذا اگر کوئی صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں متفرد ہوں مگر ان کے نیچے طبقہ رواۃ میں تعدد ہو تو صحابی کے تفرد کی بناء پر یہ غریب نہیں ہوگا، کیونکہ صحابی اگرچہ رجال سند میں داخل ہیں پھر بھی حضرات محدثین انھیں رجال سند میں شمار نہیں کرتے ہیں کیونکہ اللہ رب العزت اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صحابہ کی تعدیل فرمادی ہے اب انہیں کسی کی تعدیل کی ضرورت نہیں ”الصحابة کلهم عدول“ کا یہی مطلب ہے۔ رجال سند میں تعدد و تفرد اور قلت و کثرت کی تحقیق اسی طرح ان کے صفات میں جو بحث کی جاتی ہے وہ ان کی عدالت و صداقت اور حفظ و اتقان کو معلوم کرنے کے لئے ہی کی جاتی ہے جبکہ صحابی کے حق میں یہ امور ثابت شدہ ہیں اس لئے صحابہ کرام رجال سند ہونے کے باوجود ہماری بحث و تحقیق کے دائرہ سے ماورئی ہیں اور ان کا تفرد اور مجہول الحال ہونا غیر صحابی کے تعدد اور معروف الحال کے درجہ میں بلکہ اس سے بھی رائج ہوگا۔

غریب و فرد میں اصطلاحی فرق:

(وَيَقُلُّ اِطْلَاقُ الْفَرْدِ عَلَيْهِ) لَانَ الْغَرِيبَ وَالْفَرْدَ مَرَادُفَانِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا، اِلَّا اَنَّ اَهْلَ الْاصْطِلَاحِ غَايَرُوا بَيْنَهُمَا، مِنْ حَيْثُ كَثْرَةُ الْاِسْتِعْمَالِ وَقِلَّتُهُ، فَالْفَرْدُ اَكْثَرُ مَا يُطْلَقُونَهُ عَلَى الْفَرْدِ الْمَطْلُوقِ، وَالْغَرِيبُ اَكْثَرُ مَا يُطْلَقُونَهُ عَلَى الْفَرْدِ النَّسْبِيِّ. وَهَذَا مِنْ حَيْثُ اِطْلَاقُ الْاِسْمِ عَلَيْهِمَا، وَاَمَّا مِنْ حَيْثُ اِسْتِعْمَالُهُمُ الْفِعْلَ الْمَشْتَقَّ فَلَا يَفْرُقُونَ، فَيَقُولُونَ الْمَطْلُوقِ وَالنَّسْبِيِّ: تَفَرَّدَ بِهِ فُلَانٌ، اَوْ اَغْرَبَ بِهِ فُلَانٌ.

وقرب من هذا اختلافهم في المنقطع والمرسل، هل هما متغايران،
اولا؟ فاکثر المحدثين على التغاير، لکنه عند اطلاق الاسم، واما عند استعمال
الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط، فيقولون: ارسله فلان سواء كان
ذلك مرسلًا، او منقطعًا.

ومن ثمة أطلق غير واحد ممن لم يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من
المحدثين انهم لا يغايرون بين المرسل والمنقطع، وليس كذلك لما حررناه،
وقل من نبه على النكتة في ذلك، والله اعلم.

ترجمہ: اور (لفظ) فرد کا اطلاق کم ہوتا ہے فرد نسبی پر (چونکہ مصنف کا قول ”ویقل
اطلاق الخ“ سے فرد نسبی پر لفظ فرد کے اطلاق کا جواز ثابت ہوتا ہے اس لئے اس جواز کی دلیل
دے رہے ہیں) کیونکہ غریب اور فرد از روئے لغت واصطلاح ہم معنی ہیں (لہذا ان میں سے ہر
ایک کا دوسرے کی جگہ اطلاق صحیح ہوگا) لیکن اہل اصطلاح (یعنی محدثین) نے دونوں کے درمیان
استعمال کی کثرت اور قلت کی حیثیت سے فرق کیا ہے کہ (لفظ) فرد کا اطلاق یہ حضرات اکثر فرد
مطلق پر کرتے ہیں اور (لفظ) غریب کا اطلاق اکثر فرد نسبی پر کرتے ہیں، اور استعمال کا یہ فرق
دونوں پر ان کے اسم (یعنی غریب اور فرد) کے اطلاق کے وقت ہے، اور جس وقت (ان دونوں
لفظوں کے اصل مادہ سے) فعل مشتق کو استعمال کرتے ہیں تو فرق نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ مطلق اور
نسبی (دونوں کے لئے) ”تفرده به فلان“ او ”اغرب به فلان“ کہتے ہیں۔ اسی اختلاف
(استعمال) کے قریب ”منقطع ومرسل“ میں محدثین کا اختلاف ہے کہ آیا منقطع ومرسل باہم
متغایر ہیں کہ نہیں اکثر محدثین (دونوں میں) فرق (کی رائے) پر ہیں، لیکن یہ فرق (ان پر) اسم
بولے جانے کے وقت (ہوتا) ہے (یعنی وہ جس میں صحابی کے علاوہ کوئی راوی ساقط ہو گیا ہے
تو اس کو منقطع کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس سند میں تابعی کے بعد (یعنی صحابی) راوی کا
سقوط ہو تو اس کو مرسل سے موسوم کرتے ہیں) لیکن جب (ان کی تعبیر میں) فعل کا استعمال کرتے
ہیں تو صرف مصدر ”الارسال“ سے فعل استعمال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں ”ارسله فلان“ خواہ
وہ حدیث مرسل ہو یا منقطع (دونوں پر) ”ارسله فلان“ کا صیغہ استعمال کرتے ہیں)

اور اسی وجہ سے (یعنی فعل ارسل کا منقطع ومرسل میں فرق کے قائل ہیں) علی الاطلاق
کہہ دیا کہ یہ حضرات منقطع ومرسل کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں حالانکہ بات ایسی نہیں ہے (جو

انہوں نے سمجھی ہے) ہماری بیان کردہ اس تحقیق کی رو سے (کہ صرف فعل مشتق کے استعمال کی صورت میں فرق نہیں کرتے ہیں ورنہ ان کے نزدیک دونوں کے درمیان فرق مسلم ہے) کسی نے اس نکتہ پر (جو ہم نے محدثین کے مواقع استعمال میں فرق و مغایرت کے سلسلے میں بیان کیا ہے) تنبیہ نہیں کیا ہے، واللہ اعلم۔

توضیح: ”لأن الغريب والفرد مترادفان لغة“ مصنف کے اس قول پر ان کے تلمیذ نے اعتراض کیا ہے کہ لغت کے اعتبار سے دونوں کے معنی الگ الگ ہیں چنانچہ ابن فارس (ابوالحسن احمد بن فارس اللغوی متوفی ۳۹۵ھ) اپنی مشہور کتاب ”معجم اللغة“ میں لکھتے ہیں: غَرَبٌ، بَعْدٌ، والغربة الاغتراب عن الوطن، والفرد، الوتر، والفرد المنفرد جس سے دونوں میں عدم ترادف ظاہر ہے۔

اس اعتراض کا ملا علی قاری نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بظاہر شیخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں اپنے معنی لغوی کے آل و انجام کے لحاظ سے مرادف ہیں۔

”فالفرد أكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق“ ما يطلقونه میں ما مصدریہ اور نقل بتاویل مصدر ہو کر اکثر مبتداء کا مضاف الیہ ہے اور علی الفرد الخ مبتداء کی خبر ہے پھر یہ جملہ خبریہ بتاویل مفرد ہو کر فالفرد مبتداء اول کی خبر ہے۔

خلاصہ بحث:

غریب کی دو قسمیں ہیں: (۱) الفرد المطلق (جس میں غرابت اصل سند میں ہو) (۲) الفرد النسبی (جس میں غرابت درمیان سند میں ہو) فرد نسبی کو عموماً غریب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

خبر مقبول کی پہلی تقسیم مراتب میں تفاوت کے اعتبار سے

(وخبِرُ الاحاد بنقلٍ عَدَلٍ، تَامَ الضبطُ، متصلَ السندِ، غَيْرَ مُعَلَّلٍ، وَلَا شَاذٍ، هو الصحيح لذاته) وهذا اول تقسيم المقبول الى اربعة انواع؟ لانه إما أَن يَشْتَمَلَ مِن صفات القبولِ على اعلاها، أَوْ لَا .

فالاول: الصحيح لذاته، والثاني: إِن وُجِدَ مَا يَجْبُرُ ذَلِكَ الْقُصُورَ ككَثْرَةِ الطَّرِيقِ فَهُوَ الصَّحِيحُ أَيْضاً، لَكِنْ لَا لِذَاتِهِ، وَحَيْثُ لَا جُبُرَانَ فَهُوَ الْحَسَنُ لِذَاتِهِ، وَإِن قَامَتْ قَرِينَةٌ تَرَجَّحَ جَانِبَ قَبُولِ مَا يُتَوَقَّفُ فِيهِ، فَهُوَ الْحَسَنُ أَيْضاً لَكِنْ لَا لِذَاتِهِ.

ترجمہ: (۱) خبر احاد (جب مروی ہو) عادل، کامل ضبط (کی روایت سے بایں حال کہ) سند متصل ہو، معلول نہ ہو اور نہ شاذ ہو یہی صحیح لذاتہ ہے۔

خبر مقبول کی پہلی تقسیم ہے جو چار نوعوں میں منقسم ہے (دوسری قسم ”ثم المقبول ان سلم من المعارضة“ کے الفاظ سے عنقریب آرہی ہے)

اقسام اربعہ میں حصر کی وجہ: کیونکہ حدیث یا تو صفات قبول کی اعلیٰ صفتوں پر مشتمل ہوگی، یا اعلیٰ پر نہیں (بلکہ اوسط یا ادنیٰ صفات پر مشتمل ہوگی) پہلی: الصحيح لذاتہ ہے، اور دوسری (جس میں اعلیٰ صفات قبولیت نہیں ہیں) اگر پائی جائے ایسی چیز جو عوض و بدل بن جائے اس کی کا جیسے اسناد کی کثرت (وغیرہ) تو یہ بھی صحیح ہے، لیکن بذات خود نہیں (یعنی اپنی خاص سند کی وجہ سے نہیں بلکہ بدل و عوض کی وجہ سے) اور جہاں اس کی کا کوئی بدل نہیں ہے تو وہ حدیث ”الحسن لذاتہ“ ہے (یہ تیسری قسم ہے) اور اگر قائم ہو جائے ایسا قرینہ جو جانب قبول کو قوی کر دے اس حدیث میں جس کے قبول کرنے میں محدثین نے توقف کیا ہے تو وہ بھی ”الحسن“ ہے لیکن بذات خود نہیں (بلکہ قرینہ خارجیہ کی بنا پر یہ چوتھی قسم ہے)

(قتیبیہ) مَا يُتَوَقَّفُ فِيهِ ”علوم حدیث سے معمولی واقفیت رکھنے والوں پر بھی یہ امر مخفی نہیں ہے کہ قرینہ کا جانب قبول کو قوی و رائج کر دینا اسی حدیث کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کے قبول کرنے میں توقف کیا گیا ہے مثلاً مستور کی حدیث، بلکہ جس حدیث میں صفت رد پائی جا رہی ہے جیسے ”سئ الحفظ“ کی حدیث وہ بھی قرینہ مرجحہ (مثلاً کثرت اسناد) کی بنا پر مقبول ہو جاتی ہے، اس لئے مصنف کے قول ”ما يتوقف فيه“ میں توقف اپنے اصلی و حقیقی معنی کی بجائے لازم معنی میں ہے، یعنی جس پر قبول کا حکم جاری نہ ہو جو توقف در دونوں معنی کو عام ہے۔

خلاصہ کلام:

خبر احاد مقبول کی یہ تقسیم جو فرق مراتب کے لحاظ سے ہے اس کی درج ذیل چار قسمیں ہیں:

(۱) صحیح لذاتہ، (۲) صحیح لغیرہ (۳) حسن لذاتہ (۴) حسن لغیرہ۔

صحیح لذاتہ کی تعریف میں واقع الفاظ کی معنوی تحلیل و تجزیہ:

والمراد بالعدل: مَنْ لَهُ مَلَكَةٌ تَحْمِلُهُ عَلَى مِلَازِمَةِ التَّقْوَى وَالْمُرُوءَةِ.
والمراد بالتقوى: اجتناب الاعمال السيئة، مِنْ شَرِّكَ او فسقٍ او بدعة. والضبط:

ضبط صدر، وهو أَنْ يُثَبَّتَ مَا سَمِعَهُ بِحَيْثُ يَتِمَّ كُنْ مِنْ إِسْتِحْضَارِهِ مَتَى شَاءَ.
وضبط كتاب، وهو صِيَانَتُهُ لَدَيْهِ مُدَّ سَمْعٍ فِيهِ وَصَحْحَهُ، أَلَى أَنْ يُؤَدَّى مِنْهُ.

وَقَيْدٌ بِالنَّامِ إِشَارَةٌ إِلَى الرُّتْبَةِ الْعُلْيَا فِي ذَلِكَ.

وَالْمُتَّصِلُ: بِمَا سَلِمَ إِسْنَادُهُ مِنْ سُقُوطٍ فِيهِ، بِحَيْثُ يَكُونُ كُلُّ مَنْ رَجَّاهُ
سَمِعَ ذَلِكَ الْمَرْوِيَّ مِنْ شَيْخِهِ، وَالسَّنَدُ تَقْدِيمُ تَعْرِيفِهِ.

وَالْمُعْلَلُ لُغَةً: مَا فِيهِ عِلَّةٌ. وَاصْطِلَاحًا مَا فِيهِ عِلَّةٌ خَفِيَّةٌ قَادِحَةٌ. وَالشَّاذُّ
لُغَةً: الْفَرْدُ. وَاصْطِلَاحًا: مَا يُخَالِفُ فِيهِ الرَّاوِي مَنْ هُوَ أَرْجَحُ مِنْهُ، وَلَهُ
تَفْسِيرٌ آخَرُ. سَيَأْتِي

تَنْبِيْهِ: قَوْلُهُ "خَبَرُ الْإِحَادِ كَالْجَنَسِ" وَيَأْتِي قِيوده كَالْفَصْلِ، وَقَوْلُهُ "بِنَقْلِ
عَدَلٍ" إِحْتِرَازٌ عَمَّا يَنْقُلُهُ غَيْرُ الْعَدْلِ، وَقَوْلُهُ "هُوَ" يُسَمَّى فَصْلًا، يَتَوَسَّطُ بَيْنَ
الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، يُؤَدِّنُ بِأَنَّ مَا بَعْدَهُ خَبَرٌ عَمَّا قَبْلَهُ، وَلَيْسَ بِنَعْتٍ لَهُ. وَقَوْلُهُ
"لِدَاتِهِ" يَخْرُجُ مَا يُسَمَّى صَحِيحًا بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ كَمَا تَقْدُمُ.

عادل کی تعریف

ترجمہ: اور عدل (یعنی عادل) سے مراد وہ شخص ہے جس کے نفس میں ایسی راسخ کیفیت
ہے جو اس کو آمادہ رکھتی ہے تقویٰ اور مروت کی ملازمت اور ہمیشگی پر (تقویٰ کی تعریف) اور تقویٰ
سے مراد دور رہنا ہے، برے اعمال یعنی شرک (جلی یا خفی) یا فسق (یعنی ارتکاب کبائر یا اصرار
صغائر) یا بدعت (مکفر یا داعیہ) سے، (یعنی) ایسے افعال سے احتراز کرنا جو تقویٰ اور مروت کے
لئے مضر ہوں۔

توضیح: "مَنْ لَهُ مُلْكَةٌ" ملکہ صفات نفسانیہ کی اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جو نفس میں
پورے طور پر راسخ ہو جائے اگر راسخ نہ ہو تو اسے ملکہ نہیں بلکہ حال کہا جاتا ہے۔ ملکہ کی تفسیر یوں بھی
کی گئی ہے کہ معرفتِ خداوندی سے ایسی باطنی قوت پیدا ہو جائے جو خلافِ تقویٰ و مروت افعال
سے آدمی کو باز رکھے، تقویٰ کے مختلف مراتب ہیں یہاں تقویٰ سے مراد کبیرہ گناہوں یا صغیرہ
گناہوں پر اصرار سے بچنا ہے اسی کی تعبیر مصنف نے شرک، فسق اور بدعت سے کی ہے، ترجمہ
میں بدعت کو مکفر یا داعیہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ بدعت غیر مکفرہ جسے بدعت صغریٰ بھی کہا

جاتا ہے اور بدعت غیر داعیہ جمہور محدثین کے نزدیک نخل عدالت نہیں ہیں جیسا کہ آگے اس کی بحث آ رہی ہے۔

(المُرُوَّةُ) کو ”میم“ اور ”را“ کے ضمہ اور ”واو“ کے سکون اور اس کے بعد ہمزہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور کبھی ہمزہ کو واو سے بدل کر واو میں ادغام کر دیتے ہیں اس صورت میں ”مُرُوَّةُ“ پڑھا جائے گا۔ مروت کے معنی کمالِ انسانیت کے ہیں یعنی آدمی کے اندر ایسی عادت و خصلت ہو جو معاشرہ میں اچھی و بھلی سمجھی جاتی ہے، اور خلاف مروت امثال کی دو قسمیں ہیں: (الف) وہ چھوٹے گناہ جس سے آدمی کی طبیعت کی خست ظاہر ہو جیسے ایک لقمہ کھانا یا ایک مٹھی جو وغیرہ کی چوری، (ب) بعض وہ افعال جو بذات خود مباح ہیں لیکن ان سے طبیعت کی خست و دنائت ظاہر ہوتی ہے جیسے علماء و شرفا کا بازار میں کھانا وغیرہ۔

تقویٰ و مروت کا اجمالی معنی: از روئے شرع مذموم امور سے احتراز تقویٰ ہے، اور از روئے عرف مذموم امور سے بچنا مروت ہے۔

ضبط کی تعریف مع تقسیم

ترجمہ: اور ضبط کی دو قسمیں ہیں: (الف) ضبط صدر: یہ ہے کہ جس حدیث کو (اچھی طرح) سنا ہے اسے اس طور پر دل نشیں اور یاد کر لینا کہ اس کے بیان کرنے پر جب بھی بیان کرنا چاہے قدرت حاصل ہو جائے۔ (ب) ضبط کتاب: یہ ہے کہ کتاب میں (شیخ سے حدیث سننے اور اس کی تصحیح کر لینے کے وقت سے اس سے حدیث بیان کرنے کے زمانہ تک اسے (کتاب) اپنے پاس حفاظت سے رکھنا۔ اور ضبط کو (صفت) تام سے مقید کیا گیا ہے تاکہ ضبط کے مرتبہ اعلیٰ کی طرف اشارہ ہو جائے (جو صحیح لذاتہ کے لئے ضروری ہے کیونکہ اس کے لئے ضبط مجرد کافی نہیں ہے جبکہ حسن لذاتہ اور صحیح لغیرہ میں ضبط مجرد کافی ہوتا ہے)

توضیح: ”وہو ان یثبت فی صدرہ ما سمعہ الخ“ ما سمعہ سے مراد مطلق سنا نہیں ہے بلکہ غفلت و تساہل کے بغیر اچھی طرح سے سنا مراد ہے کیونکہ سماع کا حق ضبط میں داخل ہے چنانچہ ”التوضیح“ میں ضبط کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ اما الضبط فہو سماع الکلام کما یحق، ثم فہم معنہ، ثم حفظ لفظہ، ثم الثبات علیہ مع المراقبة الی عین الاداء الخ۔

اور حافظ ابن الصلاح مقدمہ میں لکھتے ہیں ”لایقبل رواية من عرف بالتساهل فی سماع الحدیث او استماعه“

”ہو صیانتہ لدیہ“ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کتاب ہمیشہ اس کے پاس موجود رہے کبھی پاس سے جدا نہ ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ پورے طور پر یہ اطمینان اور ظن غالب ہو کہ کتاب ہر طرح کی خلل اندازی اور رد و بدل سے محفوظ و بری ہے، چاہے ایک زمانہ تک پاس سے غائب ہی کیوں نہ رہے، یہی جمہور محدثین کا مذہب ہے، حفظ کتاب میں مطلقاً عدم اخراج کی شرط یہ بعض حضرات کا مسلک ہے، جمہور کا نہیں۔ حافظ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں:

والاصح ان غاب الكتاب عنه غيبة طويلة فضلا عن يسيرة بعارية، او ضاع، او سرقة وغلب على الظن سلامته عن التغير والتبدیل (جازت لدی) ای عند جمہور ہم الخ

فائدہ: محدثین کے یہاں راوی کے ضابط اور قوی حافظہ ہونے کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی بیان کردہ روایتوں کا ثقہ اور ضبط و اتقان میں معروف رواۃ کی روایتوں کا موازنہ و مقارنتہ کیا جائے اگر اس کی اکثر و غالب روایتیں ان ثقات کی روایتوں کے موافق ہوں (اگر یہ صرف معنی میں) تو یہ اس کے ضابط اور قوی الحافظہ ہونے کی دلیل ہوگی، اور اگر ان ثقات کی کثرت سے مخالفت کرتا ہے تو یہ اس کے ضبط میں خلل کی دلیل ہوگی۔

متصل کی تعریف

ترجمہ: اور متصل وہ روایت ہے جس کی اسناد راوی کے سقوط سے محفوظ و سالم ہو یاں طور کہ سند کے ہر شخص نے اس روایت کو اپنے شیخ سے براہ راست سنا ہے۔

توضیح: حدیث صحیح کی تعریف میں اتصال سند کی شرط جمہور محدثین کے مذہب کی بنیاد پر ہے، ورنہ جن ائمہ کے نزدیک ”مرسل“ حجت ہے ان کے نزدیک یہ شرط ملحوظ نہیں ہوگی۔

مُعَلَّل کی لغوی و اصطلاحی تعریف

ترجمہ: اور معلل از روئے لغت کے وہ ہے جس میں کوئی علت ہے اور اصطلاح میں (معلل) وہ حدیث ہے جس میں کوئی چھپی ہوئی نقصان رساں علت ہو۔

توضیح: ”خفية قاذحة“ یہ دونوں علت کی صفت کا شفعہ ہیں کیونکہ علت میں خود خفا

غموص کا معنی معتبر ہے، علت ظاہرہ کو حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ جب علت خفیہ موثر ہے تو علت ظاہرہ بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی، اسی لئے حافظ ابن الصلاح نے علت کو خفیہ کی صفت سے مقید نہیں کیا ہے۔

شاذ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

ترجمہ: شاذ لغت میں منفرد کے معنی میں ہے، اور اصطلاح میں (شاذ) وہ ہے جس میں راوی (ثقة) اپنے سے (ضبط یا عدد میں) رائج ترکی مخالفت کرے، اور شاذ کی ایک تفسیر اور ہے جو آئندہ آئے گی۔

فائدہ: خود مصنف نے اپنی کتاب ”الملت“ میں لکھا ہے کہ محدثین نے صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط عائد کی ہے وہ (خود ان کے اصول کے لحاظ سے) محل اشکال ہے کیونکہ کسی حدیث کی جب سند متصل ہو اور اس کے سارے رجال عادل و ضابط ہو تو یہ سند بظاہر علت سے پاک و بری ہے اس وقت اس کے متعلق صحت کا فیصلہ کرنے میں کیا چیز مانع ہے؟ رہا معاملہ اس کے رواۃ میں سے کسی کا اپنے سے اوثق یا اکثر کی مخالفت کا تو اس سے روایت کا ضعف لازم نہیں آتا؛ بلکہ یہ صحیح اور اصح کے قبیل سے ہوگا (یعنی اکثر یا اوثق کی مخالفت کرنے والے ثقة کی روایت صحیح اور اوثق و اکثر کی روایت اصح ہوگی) (تفصیل کے لئے تدریب الراوی، امعان النظر وغیرہ دیکھئے)

تنبیہ: ترجمہ: (صحیح کی تعریف میں) ماتن کا قول (یہ خود مصنف شارح ہی ہیں) ”و خبر الاحاد“ جنس کے مثل ہے اور باقی قیدیں فصل کی طرح ہیں (جنس و فصل حقیقتاً ماہیات حقیقہ کی ہوا کرتی ہیں جبکہ الصحیح“ ایک امر معنوی ہے اس لئے جنس و فصل کی بجائے مثل جنس و مثل فصل کے لفظ استعمال کئے گئے ہیں) اور ان کا قول ”بنقل عدل“ احتراز ہے ان روایتوں سے جن کی غیر عادل نقل و روایت کرتے ہیں (غیر عادل وہ ہیں جن کا ضعف معلوم ہے، یا جن کی ذات و صفات لا معلوم ہے) اور ان کا قول ”هو“ ضمیر فصل کہلاتا ہے کیونکہ یہ مبتداء و خبر کے درمیان ہوتا ہے (اور) بتاتا ہے کہ اس کے (یعنی هو کے) بعد (والا اسم) خبر ہے اس اسم کی جو اس سے (یعنی هو سے) پہلے ہے اس کی صفت نہیں ہے (یعنی هو کا بعد والا اسم هو کے پہلے واقع اسم کی خبر ہے صفت نہیں ہے، کیونکہ موصوف و صفت کے درمیان فصل ممنوع ہے) اور ان کے قول ”لذا“ سے وہ روایتیں نکل گئیں جنہیں کسی امر خارجی کی بناء پر صحیح کہا جاتا ہے جیسا کہ

(شرح میں اس کی تحقیق) بیان ہو چکی ہے۔

حدیث صحیح میں فرق مراتب

(وَتَفَاوُتُ رُتَبُهُ) ای۔ الصحيح، (ب) سبب (تَفَاوُتِ هَذِهِ الْأَوْصَافِ) الْمُقْتَضِيَّةِ لِلصَّحِيحِ فِي الْقُوَّةِ؛ فَإِنَّهَا لَمَّا كَانَتْ مُفِيدَةً لِغَلْبَةِ الظَّنِّ الَّذِي عَلَيْهِ مَدَارُ الصَّحَّةِ، اقْتَضَتْ أَنْ يَكُونَ لَهَا دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ بِحَسَبِ الْأُمُورِ الْمُقَوِّيَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَمَا يَكُونُ رُؤَاؤُهُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مِنَ الْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ الَّتِي تَوْجِبُ التَّرْجِيحَ كَانَ أَصَحُّ مِمَّا دُونَهُ.

ترجمہ: صحیح کے مراتب میں تفاوت و فرق ہے، بسبب ان اوصاف کی قوت میں تفاوت کے جو صحیح کے مقتضی ہیں اور (قوت میں مختلف) یہی اوصاف جب مفید غلبہ ظن ہیں جس پر صحت کا مدار ہے (یعنی انہی اوصاف سے خبر کی سچائی کا ظن پیدا ہوتا ہے اور جس خبر کو یہ ظن حاصل ہو جاتا ہے وہی خبر صحیح مانی جاتی ہے) تو ان مختلف مراتب اوصاف کا یہ تقاضا ہوا کہ امور مقویہ کے مطابق صحت کے (مختلف) درجات ہوں کہ ان کا بعض درجہ میں قائل اور بلند ہو بعض سے، اور جب بات یونہی ہے تو جس حدیث کے رواد عدالت، ضبط اور مثبت ترجیح صفات میں درجہ علیا پر ہوں گے وہ اصح ہوگی اس حدیث سے جو اس سے کم ہوگی (یعنی جس کے رواد ایسے نہ ہوں)

توضیح: ”بسبب تفاوت هذه الاوصاف“ صفت عدالت و ضبط میں عادلین و ضابطین میں تفاوت اور فرق درجات ایک ایسا امر محقق ہے جو ہر طرح کے شکوک و شبہات سے بالاتر ہے، مثلاً صحابہ و تابعین کی عدالت میں جو رسوخ اور قوت و پختگی پائی جاتی ہے بعد کے علمائے دین و صلحاء امت کی عدالت اس مرتبہ کو کہاں پہنچ سکتی ہے۔ اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ ضبط و اتقان کے جس بالاتر مقام پر فائز ہیں امام ابن ماجہ کا ضبط و اتقان اس کی ہمسری و برابری کیسے کر سکتا ہے۔

”الغلبة الظن“ ظن کے مفہوم میں غلبہ داخل ہے کیونکہ ”ظن“ از روئے لغت طرف راجع اور گمان غالب ہی کو کہا جاتا ہے، لیکن بسا اوقات مجازاً ”ظن“ بمعنی شک یا بمعنی یقین کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ پاک کے ارشاد: ”إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا“ میں مجازاً شک کے معنی ہیں، اور اللہ پاک کے ارشاد: ”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ“ میں مجازاً

یقین کے معنی میں ہے، اس موقع پر شارح علام نے ظن کے ساتھ غلبہ کی قید زیادہ کر کے اسی معنی مجازی کے توہم کو ختم کیا ہے۔ چنانچہ شارح علام خود فرماتے ہیں ”الغلبة ليست بقيد، وانما اردت دفع توهم ارادة الشك لو عبرت بالظن“ (القول المبتكر)

”فانها لما كانت مفيدة لغلبة الظن الخ“ یہاں سے تفاوت مراتب کی دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب صحت حدیث کی بنیاد ظن پر ہے اور ظن حاصل ہوتا ہے ایسے صفات سے جو افادہ ظن میں متفاوت ہیں تو لازمی طور پر صحت کے مراتب میں بھی تفاوت اور فرق ہوگا کیونکہ مقتضیات (اسم فاعل) میں تفاوت مقتضیات (اسم مفعول) میں تفاوت کا موجب و سبب ہوتا ہے۔

اصح الاسانید

فمن المرتبة العليا في ذلك ما أطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد، كالزهرى، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن ابيه. وكمحمد بن سيرين، عن عبيدة بن عمرو السلماني، عن علي، وكابراهيم النخعي، عن علقمة، عن ابن مسعود.

ودونها في الرتبة: كراوية. برید بن عبد الله بن ابي بردة عن جده، عن ابيه ابي موسى. وحماد بن سلمة، عن ثابت، عن انس. ودونها في الرتبة: كسهيّل بن ابي صالح، عن ابيه عن ابي هريرة. وكالعلاء بن عبد الرحمن بن ابيه عن ابي هريرة؛ فإن الجميع يشملهم اسم ”العدالة والضبط“ إلا أنّ في المرتبة الاولى الصفات المرجحة ما يقتضي تقديم روايتهم على التي تليها. وفي التي تليها من قوة الضبط ما يقتضي تقديمها على الثالثة، وهي مقدمة على رواية من يعدّ ما يتفرّد به حسناً كمحمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر، وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده.

وقس على هذه المراتب ما يشبهها. والمرتبة الاولى هي التي أطلق عليها بعض الأئمة أنها اصح الاسانيد. والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة منها. نعم يستفاد من مجموع ما أطلق الأئمة عليه ذلك أرجحيته على ما لم يطلقوه.

ترجمہ: تو باب صحیح میں منجملہ مرتبہ علیا کے وہ سند ہے جس کے بارے میں بعض ائمہ حدیث نے کہا ہے کہ یہ اصح الاسانید ہے جیسے زہری، عن سالم بن عبد اللہ بن عمرو، عن ابیہ یعنی عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (اسحاق ابن راہویہ اور احمد بن حنبل کے نزدیک یہ اصح الاسانید ہے) اور جیسے محمد بن سیرین بصری، عن عبیدہ بن عمرو سلمانی، عن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، (علی بن المدینی اور عمرو بن علی القلاس قلابیسی کے نزدیک اصح الاسانید ہے) اور جیسے ابراہیم نخعی، عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ (یحییٰ بن معین اور نسائی کے نزدیک اصح الاسانید ہے)

اور درجہ علیا سے مرتبہ میں کم (یعنی دوسرے درجہ کی) جیسے بُرید بن عبد اللہ بن ابی بردہ کی روایت ہے اپنے دادا (یعنی ابی بردہ) سے جو اپنے والد ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، اور جیسے حماد بن سلمہ کی روایت ہے ثابت بنانی سے جو انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور اس کم سے کم (یعنی دوسرے درجہ سے کم تیسرے درجہ کی) جیسے سُہیل بن ابی صالح کی روایت ہے اپنے والد ابی صالح سے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، اور جیسے علاء بن عبد الرحمن کی روایت ہے، اپنے والد عبد الرحمن سے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، (مذکورہ مثالوں کے رواۃ کے مراتب اور صفات و مناقب کی معرفت فن اسماء الرجال، اور طبقات المحمّدین کے ذریعہ حاصل ہوگی)

ان سارے راویوں کو (جو مذکورہ تینوں مراتب میں ہیں) (اصل) عدالت و ضبط کا ام شامل ہے (یعنی یہ سب عادل و ضابط کامل کے مصداق ہیں) لیکن مرتبہ اولیٰ (کے رواۃ) میں ایسی رائج ٹھہرانے والی صفات ہیں جو مقتضی (چاہتی) ہیں کہ ان کی روایت کو مقدم رکھا جائے اس مرتبہ پر جو اس سے متصل نیچے (یعنی دوسرے مرتبہ پر) ہے اور اس نیچے والی (یعنی دوسرے درجہ کے رواۃ) میں ایسی قوت ضبط سے جو مقتضی ہے کہ ان کو مقدم رکھا جائے تیسرے (مرتبہ) پر اور یہ تیسرا درجہ مقدم ہوگا ان لوگوں کی روایت پر جن کی منفرد و غریب روایت کو ”حسن“ شمار کیا جاتا ہے (جو صحیح لذاتہ سے کم درجہ ہے) جیسے محمد بن اسحاق (امام) مغازی، عن عمرو بن جابر رضی اللہ عنہ اور جیسے عمرو بن شعیب بن محمد عن ابیہ عن جدہ یعنی جدہ شعیب اور انہما مراتب (یعنی علیا، وسطی، سفلی) پر قیاس کرو ان روایتوں کا جو ان سے مشابہت رکھتی ہیں (یعنی جو

علیہ سے مشابہ ہوا سے درجہ علیا میں اور جو وسطی کے مثل ہوا سے درجہ وسطی میں اور جو سفلی کی طرح ہوا سے درجہ سفلی میں رکھا جائے)

اور سند کا مرتبہ اولیٰ وہی ہے جس کو بعض ائمہ حدیث نے ”اصح الاسانید“ کہا ہے (اس جملہ کا اعادہ بایں وجہ کیا ہے تاکہ ”والمعتمد عدم الاطلاق“ کا ربط اس سے قائم ہو جائے عدم اعادہ کی صورت میں یہ جملہ بے جوڑ ہو جاتا) اور (قول) معتمد سندوں میں سے کسی متعین سند پر اس کا عدم اطلاق ہے۔

ہاں مستفاد ہوگی اس مجموعہ سے جس پر ائمہ نے اصح الاسانید کا اطلاق کیا ہے (اس کی ہر سند) کی ارجحیت ان سندوں پر جنہیں اصح الاسانید نہیں کہا ہے۔

توضیح: شارح رحمہ اللہ نے اصح الاسانید سے متعلق صرف تین اقوال کا ذکر کیا ہے جبکہ اس کے بارے میں مزید اقوال بھی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۴) عبد الرزاق بن ہمام اور ابو بکر ابن ابی شیبہ کے نزدیک اصح الاسانید ہے زہری عن زین العابدین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ہیں) عن ابیہ عن الحسن، عن ابیہ عن جدہ (یعنی جد زین العابدین جو علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ہیں)

(۵) امام بخاری کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: مالک بن انس، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔

(۶) حجاج بن الشاعر کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: شعبہ، عن قتادہ، عن سعید بن

المسیب، عن شیوخہ۔

(۷) یحییٰ بن معین کے ایک دوسرے قول میں اصح الاسانید یہ ہے: عبد الرحمن بن

القاسم، عن ابیہ (القاسم) عن عائشۃ صدیقہ رضی اللہ عنہا۔

(۸) سلیمان بن داؤد الشاذکونی کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: یحییٰ بن ابی کثیر،

عن ابی سلمۃ، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔

(۹) امام احمد بن حنبل کے ایک دوسرے قول میں اصح الاسانید یہ ہے: ایوب عن نافع،

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔

(۱۰) وکیع بن الجراح کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: شعبہ، عن عمرو بن مرۃ، عن

مرۃ، عن ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ۔

(۱۱) عبد اللہ بن المبارک اور عجل کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: سفیان ثوری، عن

منصور، عن ابراهيم، عن علقمه، عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
 ”عمرو بن شعيب (بن محمد) عن ابيه عن جده“ یعنی عمرو اپنے والد شعيب بن محمد سے روایت
 کرتے ہیں، اور شعيب ان کے دادا سے یا اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، جده میں حمیرہ بن
 کے مرجع میں دونوں احتمال ہے کہ اس کا مرجع عمرو بن شعيب ہوں یا شعيب بن محمد بن جہان
 وغیرہ بعض محدثین نے اس کا مرجع عمرو بن شعيب کو قرار دیا ہے اور عمرو کے دادا شعيب کے والد محمد
 ہیں جو تابعی ہیں اس اعتبار سے اس سند سے مروی روایت مرسل ہوگی، لیکن راجح و محقق قول یہ ہے
 کہ جده کی ضمیر کا مرجع شعيب ہیں اور ان کے دادا عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما ہیں، اور
 شعيب کا اپنے دادا عبد اللہ بن عمرو سے سماع میں بھی اگرچہ اختلاف ہے لیکن محققین محدثین کے
 نزدیک اصح و راجح ثبوت سماع ہی ہے اس اعتبار سے اس سند سے مروی روایت متصل مرفوع
 ہوگی، پھر محدثین اس بارے میں بھی مختلف الرائے ہیں کہ شعيب اپنے دادا سے جس قدر حدیث
 روایت کرتے ہیں وہ سب ان سے سن کر بیان کرتے ہیں یا ان میں کچھ ایسی بھی ہیں جو اپنے والد
 کی کتاب سے روایت کرتے ہیں براہ راست ان سے سن کر نہیں، انہیں اختلافات کی بنا پر یہ سند
 صحیح کے درجہ سے ساقط ہو کر ”حسن“ ہو گئی ہے اگرچہ بقول ذہبی ایسی ”حسن“ جو صحیح سے قریب
 ہے یعنی احسن الحسن جس کے بعد صحیح کا درجہ ہے۔

”والمعتمد عدم الاطلاق“ کیونکہ گذشتہ سطور سے معلوم ہو چکا ہے کہ مراتب تحت
 فرق و تفاوت سند میں موجود قبول کے صفات و شروط کے درجہ کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور کسی سند
 کے ہر فرد میں ایسے اعلیٰ ترین صفات قبول کا پایا جانا کہ ان کے ہم عصر تمام راویان حدیث مرتبہ
 میں ان سے فروتر ہوں انتہائی نادر الوجود ہے، پھر اس بات کا فیصلہ کہ فلاں مخصوص سند اصح الاسانید
 ہے، جملہ رواۃ حدیث (جو مختلف امصار و مرتبہ سے پوری واقفیت نہایت محذور ہے، اس لئے غی
 الاطلاق کسی متعین و خاص سند کو اصح الاسانید کیسے کہا جاسکتا ہے البتہ اس قید کے ساتھ کہ فلاں صحابی
 کی اسناد میں اصح الاسانید یہ ہے، یا فلاں شہر مثلاً کوفہ، بصرہ وغیرہ کی اصح الاسانید یہ ہے، یا فلاں
 مسئلہ و باب میں اصح الاسانید یہ ہے تو یہ بلا ریب درست ہے اور حضرات محدثین کے مذکور و باب
 اقوال میں دراصل اسی طرح کی قیود ملحوظ ہوں گی، واللہ اعلم۔

وَيَلْتَحِقُ بِهَذَا التَّفَاضُلُ:

۱- مَا اتَّفَقَ الشَّيْخَانِ عَلَى تَخْرِيجِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا انفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا.

۲- وما انفرد به البخاری.

۳- الی ما انفرد به مسلم؛ لِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ بَعْدَهُمَا عَلٰی تَلْقٰی کِتَابَیْهِمَا بِالْقَبُولِ، وَاخْتِلَافِ بَعْضِهِمْ فِیْ اَیْهِمَا اَرْجَحُ. فَمَا اِتَّفَقَا عَلَیْهِ اَرْجَحُ مِنْ هَذِهِ الْحِیْثِیَّةِ مِمَّا لَمْ یَتَّفَقَا عَلَیْهِ.

وقد صرَّحَ الجمهورُ بتقدیم "صحیح البخاری" فی الصحَّة، ولم یوجد عن احدٍ بِنَقِیْضِهِ. وَأَمَّا مَا نُقِلَ عَنْ اَبِی عَلِی النَّیْسَابُورِیِّ اَنَّهُ قَالَ: مَا تَحْتَ اَدِیْمِ السَّمَاءِ اَصْحٌ مِنْ "کِتَابِ مُسْلِمٍ" فَلَمْ یُصَرِّحْ بِکَوْنِهِ اَصْحً مِنْ "صحیح البخاری"؛ لِأَنَّهُ اِنَّمَا نَفِیَّ وَجُودَ کِتَابٍ اَصْحٌ مِنْ کِتَابِ مُسْلِمٍ؛ اِذَا الْمُنْفِیُّ اِنَّمَا هُوَ مَا تَقْتَضِیْهِ صِیغَةُ اَفْعَلٍ مِنْ زِیَادَةِ صَحَّةٍ فِی کِتَابٍ شَارَكَ کِتَابَ مُسْلِمٍ فِی الصَّحَّةِ، یَمْتَازُ بِتِلْكَ الزِیَادَةِ عَلَیْهِ، وَلَمْ یَنْفِ الْمَسَاوَاةَ.

ترجمہ: اور اس (مذکور) تقاض (وتفاوت) کے ساتھ لاحق ہوگی۔

۱- وہ حدیث جس کی تخریج پر شیخین (یعنی امام بخاری و امام مسلم) متفق ہیں۔ اس حدیث کی بہ نسبت جس کی تخریج میں دونوں بزرگوں میں سے کوئی منفرد ہو۔

۲- اور وہ حدیث جس کی تخریج تھا امام بخاری نے کی ہے (اس حدیث کی بنسبت)

۳- جس کی تخریج میں مسلم منفرد ہیں (یعنی درجہ اولیٰ میں متفقہ علیہ، درجہ ثانیہ میں امام بخاری کی منفرد، اور درجہ ثالثہ میں امام مسلم کی منفرد روایتیں ہوں گی۔

متفق علیہ کی ارجحیت کی دلیل

(الف) کیونکہ علماء کا ان دونوں اماموں کے بعد ان کی دونوں کتابوں کے اخذ و قبول پر اتفاق ہے (تلقی بالقبول کی وجہ سے متفق علیہ رائج ہوگی)

(ب) اور بعض علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے کہ ان دونوں کتابوں میں سے ارجح کون ہے (یعنی ان کے اس اختلاف کا انھیں دونوں کتابوں میں منحصر ہونا بتا رہا ہے کہ دیگر کتب حدیث ان کے مقابلہ میں مرجوح اور یہ دونوں رائج ہیں ورنہ راجحیت کے بارے میں یہ اختلاف انھیں کے ساتھ خاص نہ ہوتا)

لہذا ان دونوں بزرگوں کی متفق علیہ حدیث اس (تلقی بالقبول کی) حیثیت سے رائج ہوگی

اس حدیث سے جس پر دونوں حضرات کا اتفاق نہیں ہے۔

تفرد امام بخاری کی ترجیح کی دلیل

اور جمہور نے تصریح کی ہے کہ صحت میں صحیح بخاری (ساری کتب حدیث پر) مقدم ہے (اور جمہور کے اس قول کی) نفیض نہیں پائی گئی ہے (یعنی کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ صحیح مسلم صحت میں مقدم ہے)

صحیحین میں تفاضل

اور جو نقل کیا گیا ہے ابو علی النیساپوری سے کہ انھوں نے کہا ہے ”ما تحت اديم السماء اصح من كتاب مسلم“ نہیں ہے ظاہر آسمان کے نیچے کتاب مسلم سے زیادہ صحیح کتاب تو انھوں نے (اپنے اس قول میں) صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح بخاری سے کتاب مسلم زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ انھوں نے صرف ایسی کتاب کے وجود کی نفی کی ہے جو کتاب مسلم سے زیادہ صحیح ہو کیونکہ صیغہ فعل (اسم تفضیل) کے تفاضل (لغوی) کے مطابق منفی تو صرف (کسی کتاب میں جو صحت میں کتاب مسلم کی شریک ہے) صحت کی وہ زیادتی ہے جس زیادتی کے سبب وہ کتاب مسلم کی کتاب سے ممتاز ہو، مساوات اور برابری کی نفی نہیں ہے۔

توضیح: ”واما ما نقل عن ابی علی النیساپوری انه قال: ما تحت اديم السماء الخ“ اس بارے میں محقق بات وہی ہے جو ”بقاعی“ نے کہا ہے کہ اسم تفضیل کا استعمال کبھی اصل لغت کے مقتضی کے مطابق ہوتا ہے اس وقت اس صیغہ سے صرف زیادتی کے معنی کی نفی ہوتی ہے چنانچہ حدیث پاک ”ما اظلت الخصراء ولا اقلت الغیراء اصدق من ابی ذر“ میں ”اصدق“ اسی معنی لغوی میں ہے یعنی ابو ذر رضی اللہ عنہ سے سچائی میں کوئی زیادہ نہیں ہے، کسی کے ان سے زیادہ سچا ہونے کی نفی ہے، سچائی میں ان سے برابر ہونے کی نفی نہیں ہے۔

اور کبھی عرف عام کے مقتضی کے مطابق استعمال ہوتا ہے اس وقت زیادت اور مساوات دونوں کی نفی ہوتے ہیں، جیسے حدیث پاک ”ما رأیت احسن من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ میں ”احسن“ معنی عرفی ہی میں ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ خوبصورت ہیں خوبصورتی میں کوئی نہ آپ سے زیادہ ہے اور نہ ہی آپ ﷺ کے مساوی و برابر ہے۔

اس تحقیق کے مطابق ”ما تحت اديم السماء اصح من كتاب مسلم“ میں معنی عربی و معنی لغوی دونوں کا احتمال ہے، اس لئے شارح علام کا یہ کہنا کہ ”فلم يصرح بكونه اصح“ بالکل درست ہے کہ اس احتمال کے ساتھ صحیح مسلم کی اصحیت میں یہ قول صریح نہیں ہے۔ پھر بھی یہ قول خواہ اس سے نفی زیادت مراد ہو، یا نفی مساوات جمہور کے قول ”صحیح البخاری اصح من صحیح مسلم“ کے بہر حال مناقض ہے نفی مساوات کی صورت میں اس کا مناقض ہونا ظاہر ہے، نفی زیادت کی صورت میں دونوں کتابوں کی صحت میں مساوات اور برابری ثابت ہوگی جو اصحیت کے منافی ہے۔ ”قدیر“

وكذلك ما نُقِلَ عن بعض المغاربة أَنَّهُ فَضَّلَ ”صَحِيحَ مُسْلِمٍ“ عَلَى ”صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ“ فَذَلِكَ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلَى حُسْنِ السِّيَاقِ وَجَوْدَةِ الْوَضَحِ، وَالتَّرْتِيبِ، وَلَمْ يُفَصِّحْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى الْأَصَحِّيَّةِ، وَلَوْ أَفْصَحُوا بِهِ لَوَدَّهِ عَلَيْهِمْ شَاهِدُ الْوُجُودِ، فَالْصَّفَاتُ الَّتِي تَدُورُ عَلَيْهَا الصَّحَّةُ فِي ”كِتَابِ الْبُخَارِيِّ“ أَتَمُّ مِنْهَا فِي ”كِتَابِ مُسْلِمٍ“ وَأَسَدُّ. وَشَرْطُهُ فِيهَا أَقْوَى وَأَشَدُّ.

وَأَمَّا رَجْحَانُهُ مِنْ حَيْثُ الْإِتِّصَالُ، فَلَا شَرْطَاطَهُ أَنْ يَكُونَ الرَّاوي قَدْ ثَبَتَ لَهُ لِقَاءُ مَنْ رَوَى عَنْهُ، وَلَوْ مَرَّةً، وَاكْتَفَى مُسْلِمٌ بِمَطْلَقِ الْمَعَاصِرَةِ، وَالزَّمَّ الْبُخَارِيَّ بِأَنَّهُ يَحْتَاجُ أَنْ لَا يَقْبَلَ الْعُنَّةَ أَصْلًا، وَمَا أَلْزَمَهُ بِهِ لَيْسَ بِإِلْزَامٍ؛ لِأَنَّ الرَّاوي إِذَا ثَبَتَ لَهُ اللَّقَاءُ مَرَّةً، لَا يَجْرِي فِي رَوَايَتِهِ إِحْتِمَالُ أَنْ لَا يَكُونَ قَدْ سَمِعَ مِنْهُ، لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ جَرِيَانِهِ أَنْ يَكُونَ مُدَلِّسًا، وَالْمَسْأَلَةُ مَفْرُوضَةٌ فِي غَيْرِ الْمَدْلَسِ.

وَأَمَّا رَجْحَانُهُ مِنْ حَيْثُ الْعَدَالَةُ وَالضَّبْطُ، فَلَأَنَّ الرِّجَالَ الَّذِينَ تُكَلِّمُ فِيهِمْ مِنْ رِجَالِ مُسْلِمٍ أَكْثَرُ عِدْدًا مِنْ الرِّجَالِ الَّذِينَ تُكَلِّمُ فِيهِمْ مِنْ رِجَالِ الْبُخَارِيِّ، مَعَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ لَمْ يُكْثِرْ مِنْ إِخْرَاجِ حَدِيثِهِمْ، بَلْ غَالِبُهُمْ مِنْ شُيُوخِهِ الَّذِينَ أَخَذَ عَنْهُمْ وَمَارَسَ حَدِيثَهُمْ، بِخِلَافِ مُسْلِمٍ فِي الْأَمْرَيْنِ.

وَأَمَّا رَجْحَانُهُ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ الشَّدُوذِ وَالْإِعْلَالِ، فَلِأَنَّ مَا أُتْقِنَ عَلَى الْبُخَارِيِّ مِنَ الْإِحَادِيثِ أَقْلُ عِدْدًا مِمَّا أُتْقِنَ عَلَى مُسْلِمٍ. هَذَا مَعَ إِتْفَاقِ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّ الْبُخَارِيَّ كَانَ أَجَلَّ مِنْ مُسْلِمٍ فِي الْعُلُومِ، وَأَعْرَفَ بِصَنَاعَةِ الْحَدِيثِ مِنْهُ، وَإِنَّ مُسْلِمًا تَلْمِيزُهُ وَخَرِيبُجُهُ، وَلَمْ يَزَلْ يَسْتَفِيدُ مِنْهُ وَيَتَّبِعُ آثَارَهُ حَتَّى قَالَ

الدارقطنی: لولا البخاری لَمَا رَاحَ مُسْلِمٌ وَلَا بَہَاءُ.

ترجمہ: اسی طرح بعض مغرب والوں سے جو نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے شیخ بخاری پر صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے تو یہ ان امور میں ہے جو احادیث کے سیاق کی خوبی اور وضع ترتیب کی طرف راجع ہیں (اس لئے کہ ابواب کی ابتداء میں مجمل، مشکل، منسوخ، متعین اور مبہم روایتیں لاتے ہیں پھر متین، ناخ، مصرح، معین اور منسوب روایتوں کا ذکر کرتے ہیں، جس سے اول مذکور روایتوں کی مراد سمجھنے میں سہولت و آسانی ہوتی ہے) ان میں سے کسی نے وضاحت و صراحت نہیں کی ہے کہ اس فضیلت کا مرجع اصحیت ہے، اور اگر بالفرض اس کی صراحت کرتے تو ان کی اس صراحت کی تردید شاہد وجود کر دیتا (جس کا انکار مکابرہ ہوتا ہے) کیونکہ وہ صفات جن پر صحت کا مدار ہے (یعنی عدالت، تمام ضبط، اتصال سند اور عدم شذوذ و ملل) کتاب بخاری میں زیادہ مکمل و درست ہیں، ان سے جو کتاب مسلم میں ہیں، اور بخاری کی شرط صحت زیادہ قوی اور سخت ہے (مسلم کی شرط صحت سے)؛ (آئندہ طور میں اسی مجمل دعویٰ کی تفصیلی دلائل بیان کر رہے ہیں)

فتیات صحیح بخاری کے تفصیلی وجوہ

(الف) اتصال سند کی حیثیت سے بخاری کا رائج ہونا بایں وجہ ہے کہ ”بخاری“ نے (حدیث متعین) کے متصل السند ہونے کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس کا راوی ایسا ہو کہ مروی عنہ سے اس کی ملاقات اگرچہ ایک بار ہی سہی ثابت ہو، جبکہ ”مسلم“ نے (امکان لقا کے ساتھ) مطلق معاشرت پر اکتفا کیا ہے اور بخاری پر یہ لازم ٹھہرایا ہے کہ (شرط لقا کی صورت میں) وہ محتاج ہوں گے (یعنی ان پر لازم ہوگا) کہ سرے سے عنعنہ کو (خواہ معاصر کا ہو یا تلاحی کا) قبول ہی نہ کریں، ”مسلم“ نے بخاری پر جو یہ لازم ٹھہرایا ہے وہ لازم نہیں (آتا) ہے، کیونکہ جب راوی کی ایک بار (مروی عنہ سے) ملاقات ثابت ہوگئی تو اس کی روایت میں یہ احتمال جاری نہیں ہوگا کہ ہو سکتا ہے کہ مروی عنہ سے نہ سنا ہو، اس لئے کہ اس احتمال کے جاری ہونے سے لازم آئے گا کہ راوی مدلس ہو جبکہ مسئلہ (زیر بحث) غیر مدلس کے بارے میں فرض کیا گیا ہے۔

توضیح: ”فلا شراطہ ان یکون الراوی قد ثبت له لقاء الخ“ راوی ثقہ غیر مدلس جب سمعت رأیت وغیرہ ایسے الفاظ سے حدیث بیان کرے جو سماع و روایت کے معنی میں صریح ہیں تو بغیر کسی تردد کے یہ سند متصل ہوگی، اور اگر لفظ عن، وقال وغیرہ ایسے الفاظ سے

حدیث نقل کرے جو سماع کے معنی میں صریح نہیں ہیں اور راوی (مروئی عنہ) (یعنی راوی کا شیخ) ہم عصر نہیں ہیں یا ہم عصر ہیں لیکن تاریخ وغیرہ کسی امر خارج سے معلوم ہے کہ دونوں کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی ہے تو بغیر کسی اختلاف و تردد کے یہ سند منقطع ہوگی، اور اگر دونوں ہم عصر ہیں اور کسی ذریعہ سے عدم ملاقات ثابت نہیں ہے تو ایسے راوی کی روایت کے بارے میں اختلاف ہے، امام مسلم کی رائے یہ ہے کہ اگر راوی معنعن غیر مدلس ہے، اور راوی و مروی عنہ کے درمیان ملاقات ممکن ہو تو اسے متصل السند مانا جائے گا۔ اور امام بخاری اور ان کے شیخ علی ابن المدینی وغیرہ کے نزدیک اس کے متصل السند ہونے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان کم از کم ایک باری ملاقات ضروری ہے، محض امکان لقاء سے اسے اتصال سند پر محمول نہیں کیا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس بارے میں امام بخاری وغیرہ کی شرط ”مسلم“ کی شرط سے سخت ہے، اسی کو مصنف نے ”امار جحانہ من حیث الاتصال“ سے بیان کیا ہے۔ اس توضیح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شیخین کا یہ اختلاف صرف حدیث معنعن (یعنی ایسی حدیث جو ”عن“ وغیرہ ایسے الفاظ سے بیان کی جائے جس میں تحدیث، اخبار، یا سماع کا بیان نہ ہو) میں ہے مطلق روایتوں کے بارے میں دونوں حضرات متفق الرائے ہیں، شارح علام کے الفاظ کے اطلاق سے اس رجحان کو عام نہ سمجھا جائے۔

”والزم البخاری بأنه يحتاج الخ“ ”امام مسلم“ کے اس اشکال والزام کا حاصل یہ ہے کہ ملاقات کی شرط عائد کرنے سے مقصود یہ ہے کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع ثابت ہو جائے، لیکن اس ثبوت سماع کے باوجود عنعنہ اپنے معنی کے لحاظ سے عدم سماع کا احتمال بہر حال رکھتا ہے۔ اسلئے جو لوگ معاصر کے عنعنہ کو قبول نہیں کرتے ان پر لازم ہے کہ ملاقاتی کے عنعنہ کو بھی قبول نہ کریں۔ اور جب عدم سماع کے احتمال کے باوجود یہ حضرات ملاقاتی کے عنعنہ کو قبول کرتے ہیں تو انھیں معاصر کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے اس کے عنعنہ کو قبول کرنا چاہئے۔

”وما الزمه به ليس بلازم الخ“ شارح علام ”امام مسلم“ کے اس الزام کو رد کر رہے ہیں کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک بار ملاقات ثابت ہوگئی تو مروی عنہ سے اس کی روایت میں عدم سماع کا احتمال جاری نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے راوی کا مدلس ہونا لازم آئے گا جبکہ مسئلہ زیر بحث میں راوی کا غیر مدلس ہونا مفروض ہے اس لئے کہ گفتگو حدیث صحیح کے بارے میں ہو رہی ہے جو اقسام مقبول میں سے ہے اور ”مدلس“ مردود کی قسموں میں سے ہے۔

شراح کے جواب پر ایک نظر

شراح علام کا یہ جواب محل نظر ہے، اس لئے کہ ان کے جواب سے بظاہر عدم سماع کے احتمال پر تدلیس کا حکم جاری کرنا لازم آتا ہے، جبکہ تدلیس کا حکم عدم سماع کے ثابت ہو جانے پر ہوتا ہے محض احتمال پر نہیں، بلکہ محتمل التدلیس کے عنعنہ کو بھی سماع ہی پر محمول کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی راوی کی اپنے مروی عنہ (شیخ) سے ایک بار چند لہجوں کی ملاقات ہوگئی تو مروی عنہ سے اس کی جملہ معتضن روایات کو اگرچہ وہ سیکڑوں سے زائد تعداد میں ہوں خود امام بخاری اور ان کے ہم رائے محدثین کے نزدیک سماع ہی پر محمول کیا جائے گا، جبکہ ظاہر ہے کہ چند لہجوں کی اس مختصری ملاقات میں اس قدر روایتوں کی اخذ و تحصیل ممکن نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں تدلیس کا احتمال رائج و قوی ہے پھر بھی اس پر تدلیس کا حکم عائد نہیں کیا گیا ہے بلکہ متصل السند مانا گیا ہے۔

فائدہ: عَنْنَہ، مصدر مصنوع ہے یعنی اہل زبان سے مسموع نہیں ہے؛ بلکہ ”روی فلان عن فلان“ سے اخذ کر کے اس کو مصدر بنالیا گیا ہے جیسے بَسَمَلہ، حَمْدَلہ وغیرہ کو بھی اسی طرح مصدر بنایا گیا ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ عَنْنَہ، عَنْنَہ الحدیث کا مصدر ہے یہ لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب حدیث صیغہ ”تحدیث“ یا اخبار، یا سماع (یعنی حدیثی، خبری، اور سمعت) کی تصریح کے بغیر روایت کی جائے۔

(ب) ترجمہ: اور صحیح بخاری کا رائج ہونا عدالت اور ضبط کی حیثیت سے، تو اس لئے ہے کہ ”مسلم“ کے رجال میں سے وہ رجال جن میں کلام (طعن) کیا گیا ہے تعداد میں زیادہ ہیں بخاری کے ان رجال سے جن رجال میں کلام کیا گیا ہے، باوجودیکہ بخاری نے ان مشکلم فیہ رجال کی احادیث کی تخریج میں اکثار اور زیادتی نہیں کی ہے۔ پھر ان میں غالب تعداد بخاری کے شیوخ کی ہے جن سے بخاری نے (براہ راست) اخذ علم کیا ہے اور ان کی احادیث میں ممارست و مہارت حاصل کی ہے برخلاف مسلم کے دونوں باتوں میں (یعنی ”مسلم“ نے مشکلم فیہ رواۃ سے کثرت سے احادیث لی ہیں، اور یہ رواۃ ان کے شیوخ میں سے بھی نہیں ہیں)

توضیح: بخاری و مسلم کے مشکلم فیہ رجال کی تعداد: جن رواۃ سے اکیلے بخاری نے روایت کی ہے کل چار سو پینتیس (۴۳۵) ہیں ان میں اسی (۸۰) کے قریب ایسے ہیں جن پر نقد و جرح کی گئی ہے، اور جن رواۃ سے تنہا مسلم نے روایت کی ہے وہ کل چھ سو بیس (۶۲۰) ہیں، ان

میں ایک سو ساٹھ (۱۶۰) ایسے ہیں جن پر نقد و جرح کی گئی ہے۔ (کما ذکرہ السخاوی فی فتح المغیث) ایسے رجال سے احادیث کی تخریج جن پر کوئی کام نہیں کیا گیا ہے بہر حال اولیٰ اور بہتر ہے۔

”بل غالبہم من شیوخہ“ چنانچہ حافظ سخاوی لکھتے ہیں کہ وہ رواۃ جن سے حدیث کی تخریج میں بخاری منفرد ہیں اور ان میں کلام کیا گیا ہے وہ اکثر بخاری کے شیوخ ہیں جن کی بخاری نے صحبت پائی اور ان کے اور ان کی حدیث کے بارے میں براہ راست معلومات حاصل کیں، جبکہ ”مسلم“ کے منفرد متکلم فیہ رجال میں اکثر متقدمین میں سے ہیں اور آدمی کو اپنے شیوخ و اساتذہ کی احادیث سے جس قدر واقفیت ہوتی ہے، غیر اساتذہ کی احادیث سے وہ واقفیت نہیں ہوتی ہے، لہذا مسلم کے رجال کی بنسبت بخاری کے رجال میں کلام کا احتمال ضعیف سے ضعیف تر ہوگا۔

(ج) رہی بخاری کی ارحیت شد و ذلل کے نہ ہونے کی حیثیت سے تو اس وجہ سے ہے کہ بخاری کی جن روایتوں پر نقد کیا گیا ہے ان کی تعداد مسلم کی منتقد (نقد شدہ) روایتوں سے کم ہے۔

بخاری و مسلم کی منتقد روایتوں کی تعداد

بخاری و مسلم کی جن روایتوں پر بعض ائمہ حدیث نے نقد و جرح کی ہے ان کی مجموعی تعداد دو سو دس (۲۱۰) ہے، ان میں بیس (۳۲) احادیث دونوں میں مشترک ہیں، اور اٹھتر (۷۸) احادیث خاص بخاری کی ہیں اور بقیہ سو (۱۰۰) حدیثیں مسلم کی ہیں یعنی بخاری کی بنسبت مسلم کی بائیس (۲۲) منتقد احادیث زیادہ ہیں۔

صحیح بخاری کی افضلیت کی اجمالی دلیل

ان وجوہ ترجیح کے ساتھ (کتاب بخاری کی افضلیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ) علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ (عام) علوم میں مسلم سے ”بخاری“ اجل و بزرگ تر ہیں، اور (خاص) فن حدیث میں ان کی معرفت (و معلومات) مسلم سے کہیں زیادہ ہے اور ”مسلم“ امام بخاری کے شاگرد اور ان کے تربیت یافتہ ہیں، ہمیشہ ان سے علمی استفادہ کرتے رہے اور ان کے آثار علمیہ کی پیروی کرتے رہے حتیٰ کہ دارقطنی فرماتے ہیں ”اگر بخاری کا وجود نہ ہوتا تو مسلم نہ جاتے نہ آتے (الرواح والحق)

تصرف سے کنایہ ہے یعنی علم حدیث میں مسلم کا عمل دخل نہ ہوتا اور نہ ہی انھیں اس میں رسوخ حاصل ہوتا)

”لولا البخاری“ شارح کی اس دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بلاریب امام بخاری اپنے علمی فضائل و کمالات میں امام مسلم سے فائق تر ہیں اور علم حدیث میں امام مسلم کا ظہور و رسوخ امام بخاری کی تعلیم و تربیت ہی کا رہن منت ہے، لیکن ان کی اس افضلیت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کی کتاب بھی کتاب مسلم سے افضل و اصح ہو کیونکہ مصنف (بکسر النون) کی افضلیت سے مصنف (فتح النون) کی افضلیت و ارجحیت کوئی ضروری امر نہیں ہے! حافظ سخاوی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ مصنف کی برتری سے ان کی تصنیف کا برتر ہونا لازم نہیں آتا لیکن ”اصل یہی ہے کہ فاضل کی تصنیف بھی فاضل ہو“ چنانچہ مشہور ہے ”کلام الملوک ملوک الکلام“ شاہوں کا کلام، کلام کا شاہ ہوتا ہے۔

”خروج“ خار کے کسرہ اور را کی تشدید کے ساتھ ادب سکھانے والا، صاحب قاموس مادہ خرج میں لکھتے ہیں اس ”خروج بروزین عینین، مفعول کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے ”خرج الرجل اصحابه“ فلاں نے اپنے شاگردوں کو تعلیم دی اور انہیں جہالت سے نکالا۔

”الدار قطنی“ راہ کے فتح، قاف کے ضمہ اور طار کے سکون کے ساتھ، بغداد کے محلہ ”دار قطن“ کی طرف نسبت ہے، امام دار قطنی اپنے عہد کے جلیل القدر، فقید المثال عالم حدیث تھے۔

”نوٹ“ ”ویلتحق فهذا التفاضل“ سے ”حتی قال الدار قطنی“ تک کے یہ مباحث دراصل ”تقسیم سبعی“ کی تمہید کے طور پر بیان کئے گئے ہیں جسے ”وَمِنْ ثَمَّةٍ سَ شَرْدُا کر رہے ہیں، اس ”تقسیم سبعی“ کی تفصیلات میں جانے سے پہلے کچھ مزید توضیحات بیان کی جا رہی ہیں جس کا اس موقع پر ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

توضیح مکرو: شارح علام نے گذشتہ سطور میں صحیح مسلم کے مقابلہ میں صحیح البخاری کی اصحیت کے جو وجوہ و اسباب ذکر کئے ہیں (یعنی اتصال سند، عدالت و ضبط اور عدم شذوذ و اعلال میں کتاب بخاری کے رجحانات وغیرہ) علامہ محمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی اپنی وقیع و مفید تصنیف ”توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار“ میں انھیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ”یہ وجوہ یا ان کے اکثر اصحیت بخاری کے مدعی پر دلالت نہیں کرتے بلکہ یہ وجوہ زیادہ سے زیادہ صحیح بخاری کی صحت پر دلالت کرتے ہیں، پھر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ شیخین اکثر رواۃ میں متفق ہیں

(یعنی بحذف تکرار صحیح بخاری کی کل احادیث (۲۷۱) ہیں جن میں (۱۹۰۶) احادیث میں دونوں بزرگوار متفق ہیں جو غیر متفق سے تعداد میں زیادہ ہیں) البتہ امام بخاری ایک جماعت سے روایت کرنے میں منفرد ہیں (جن کی تعداد (۲۳۵) ہے) اسی طرح امام مسلم ایک جماعت سے روایت کرنے میں منفرد اور اکیلے ہیں (جن کی تعداد (۶۲۰) ہے) اس لحاظ سے صحیحین کی احادیث کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

(۱) وہ احادیث جن کی تخریج پر دونوں حضرات متفق ہیں، اس قسم میں شیخین باہم یکساں ہیں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت و فوقیت نہیں ہے کیونکہ دونوں کے رجال سند ایک ہی ہیں، اور ان رواۃ کے بارے میں یہ کہنا کہ جب ان سے امام بخاری روایت کریں تو یہ ارجح ہیں اور جب امام مسلم روایت کریں تو نہیں عین تحکم اور بلا وجہ کا فیصلہ ہے (جو علمی مباحث میں لائق اعتناء نہیں ہے) لہذا متفق علیہ احادیث کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ بخاری کی تخریج کردہ حدیث مسلم کی حدیث سے اصح ہے۔ اور یہی قسم قطعی طور پر بقیہ قسموں سے زیادہ اور اکثر ہے۔

(۲) وہ احادیث جن کی تخریج صرف امام بخاری نے کی ہے امام مسلم نے نہیں، اس قسم کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ امام مسلم کی منفرد احادیث سے اصح ہیں کیونکہ انفرادی طور پر ان میں امام بخاری کی شرائط موجود ہیں اور بعض مذکورہ مرتجات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام بخاری کی شرائط امام مسلم کی شرائط سے قوی تر ہیں، اور اس وقت متعین ہو جاتا ہے کہ یہ کہا جائے ”کتاب بخاری کی وہ احادیث جن کی تخریج میں وہ منفرد ہیں اصح ہیں کتاب مسلم کی ان احادیث سے جن کی تخریج میں امام مسلم منفرد ہیں اور معلوم ہے کہ یہ قسم قلیل اور کم ہے۔

یہی تقسیم اصل تحقیق ہے اگرچہ اس سے ائمہ سابقین نے تغافل کیا ہے، کیونکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ صحت اور اصحیت ذات شیخین کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ ان کی کتابوں کے رجال کے اعتبار سے ہے، پھر یہ بھی ذہن سے اوچھل نہ ہو کہ بخاری کے متکلم فیہ رجال کی تعداد میں اقلیت احادیث بخاری کی علی الاطلاق اصحیت کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس سے صرف یہ ثابت ہوگا کہ کتاب بخاری میں صحیح احادیث زیادہ ہیں اور یہ بات محل نزاع نہیں ہے۔ امیر صنعانی کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث صحیح مسلم کی ہر ہر حدیث سے اصح و ارجح نہیں ہے البتہ صحیح بخاری کا مجموعہ صحیح مسلم کے مجموعہ سے اصح و ارجح ہے۔ (تفصیل کے لئے کتاب مذکور کا ص: ۴۰ تا ۴۳ ملاحظہ کیجئے)

تقسیم سبعی

۳-۲ (وَمِنْ ثَمَّةٍ) ای وَمِنْ هذه الجمعة، وهی اَرْجَحِيَّةٌ شرطِ البخاری علی غیره (قَدْ اَمَّ صَحِيحُ البخاری) علی غیره من الْكُتُبِ الْمَصْنُفَةِ فی الْحَدِيثِ (ثُمَّ) صحیح (مسلم) لِمُشَارِكَةِ للبخاری فی اِتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ علی تَلَقُّیْ كِتَابِهِ بِالْقَبُولِ اَيْضًا، سِوَى مَا عُدِّلَ.

۴- (ثُمَّ) يُقَدَّمُ فی الْاَرْجَحِيَّةِ من حَيْثُ الْاَصَحِّيَّةُ مَا وَاثَقَهُ (شَرْطُهُمَا) لَانِ الْمُرَادُ بِهِ رُوَاثُهُمَا مع باقی شروطِ الصَّحِيحِ، ورواۓہما قد حَصَلَ الْاِتِّفَاقُ علی الْقَوْلِ بتعديلهما بطريقِ الزَّوْمِ، فہم مَقْدَمُونَ علی غیرہم فی رواياتہم، وهذا اَصْلٌ لَا يُخْرَجُ عَنْهُ اِلَّا بِدَلِيلٍ.

فَإِنْ كَانَ الْخَبَرُ عَلَى شَرْطِهِمَا مَعًا، كَانَ دُونَ مَا أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، أَوْ مِثْلُهُ، وَإِنْ كَانَ عَلَى شَرْطِ أَحَدِهِمَا.

۵- فَيُقَدَّمُ شَرْطُ الْبُخَارِيِّ وَحْدَهُ.

۶- علی شرطِ مُسْلِمٍ وَحْدَهُ، تَبَعًا لِأَصْلِ كُلِّ مِنْهُمَا فَخَرَجَ لَنَا مِنْ هَذَا سِتَّةُ أَقْسَامٍ تَتَفَاوَتْ دَرَجَاتُهَا فِي الصَّحَّةِ، وَثَمَّةٌ قِسْمٌ سَابِعٌ، وَهُوَ مَا لَيْسَ عَلَى شَرْطِهِمَا إِجْتِمَاعًا وَإِنْفِرَادًا، وَهَذِهِ التَّفَاوْتُ إِنَّمَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْحَشِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ. أَمَّا لَوْ رُجِّحَ قِسْمٌ عَلَى مَا فَوْقَهُ بِأُمُورٍ أُخْرَى تَقْتَضِي التَّرْجِيحَ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى مَا فَوْقَهُ، إِذَا قَدْ يَغْرُضُ لِلْمَفْقُوحِ مَا يَجْعَلُهُ فَائِقًا، كَمَا لَوْ كَانَ الْحَدِيثُ عِنْدَ مُسْلِمٍ مِثْلًا، وَهُوَ مَشْهُورٌ قَاصِرٌ عَنْ دَرَجَةِ التَّوَاتُرِ، لَكِنْ حَقَّتْ قَرِينَتُهُ، صَارَ بِهَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى الْحَدِيثِ الَّذِي خَرَجَهُ الْبُخَارِيُّ إِذَا كَانَ فَرْدًا مُطْلَقًا، وَكَمَا لَوْ كَانَ الْحَدِيثُ الَّذِي لَمْ يُخْرَجْ بِهِ مِنْ تَرْجَمَةٍ وَصِفَتْ بِكُونِهَا أَصَحَّ الْأَسَانِيدِ، كَمَا لِلَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، فَإِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى مَا انْفَرَدَ بِهِ أَحَدُهُمَا، مِثْلًا: لَا سِيَّمًا إِذَا كَانَ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ فِيهِ مَقَالٌ.

ترجمہ: اور اسی وجہ یعنی شرط بخاری کی اپنے علاوہ پرارج ہونے کی حیثیت سے مقدم کی جائے گی ”صحیح بخاری“ کو حدیث کی دیگر مصنفات پر، پھر (مقدم کی جائیگی) ”صحیح مسلم“ کو مسلم کی

بخاری سے مشارکت کی وجہ سے علماء کے اتفاق میں ان کی کتاب کی بھی تلقی بالقبول پر سوائے ان حدیثوں کے جن پر نقد کیا گیا ہے۔

۴۔ پھر اصحیت کی وجہ سے (تلقی بالقبول کی وجہ سے نہیں) ارنج ہونے میں مقدم کی جائیگی وہ حدیث جس کے موافق دونوں (یعنی بخاری و مسلم) کی شرط ہو کیونکہ شرط (شیخین) سے مراد (خود) ان کے رواۃ ہیں، صحیح کی بقیہ شروط (یعنی جب علماء ان دونوں کتابوں کے اخذ و قبول پر متفق ہو گئے تو اس سے یہ لازم ہوا کہ ان کے رجال سب کے نزدیک عادل ہیں) لہذا یہ رجال اپنی روایتوں میں دوسروں پر مقدم ہونگے، اور یہ (یعنی رواۃ شیخین کی تقدیم) ایک ضابطہ (کلی) ہے جس سے انصراف بغیر دلیل کے نہیں کیا جائے گا، پس اگر حدیث بیک وقت دونوں کی شرط پر ہو تو وہ (درجہ میں) کم ہوگی اس حدیث سے جس کی تخریج ”مسلم“ نے کی ہے، یا (درجہ میں) اسی کے مثل ہوگی، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی شرط پر ہو تو،

۵۔ تنہا بخاری کی شرط مقدم ہوگی، تنہا مسلم کی شرط پر ان میں سے ہر ایک اپنی اصل کی تابع ہوگی تو اس سے یعنی اس قول سے کہ مرتبے میں تفاوت، صفات میں تفاوت سے ہوتا ہے (ہمارے لئے چھ قسمیں ظاہر ہو گئیں جن کے درجات صحت میں متفاوت (کم و زیادہ) ہیں، اور (اقسام کی تحقیق کے) اس مقام میں ایک ساتویں قسم ہے، اور یہ (صحیح) کی وہ قسم ہے جو شیخین کی اکٹھایا الگ الگ شرطوں پر نہ ہو، (درجات میں) یہ تفاوت (جو اس تقسیم سببی میں مذکور ہوا) اسی حیثیت مذکورہ (یعنی تفاوت صفات قبول) کے پیش نظر ہے، لیکن اگر کسی قسم کو اس سے اعلیٰ درجہ پر رائج ٹھہرایا جائے دیگر ایسے امور کی بنا پر جو ترجیح کو چاہتے ہیں تو یہ (یعنی ادنیٰ درجہ کی حامل قسم) اپنے سے اعلیٰ پر مقدم ہو جائیگی (یعنی اس صورت میں رائج معمول بہا اور مرجوح متروک ہو جائیگی) کیونکہ بسا اوقات کم درجہ رکھنے والی کو پیش آ جاتی ہے ایسی چیز جو اسے بلند درجہ میں پہنچا دیتی ہے۔ جیسے اگر ایک حدیث مسلم میں ہے مثلاً جو مشہور ہے کہ درجہ تواتر سے کمتر ہے لیکن قرینہ اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے وہ مفید علم ہو گئی ہے تو یہ مطلقاً بخاری کی تخریج کردہ اس حدیث پر مقدم ہوگی جو فرد اور غریب ہے، اور جیسے وہ حدیث جس کی تخریج ان دونوں حضرات نے نہیں کی ہے اگر ایسی سند سے ہو جو اصح الاسانید سے متصف ہے جیسے مالک، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما تو یہ مقدم ہوگی اس حدیث پر جس کی (تخریج میں) دونوں میں سے کوئی متفرد ہو، بالخصوص جبکہ اس (منفرد) کی سند میں ایسا راوی ہو جس پر جرح کی گئی ہے

(اگرچہ اس جرح کا جواب ہے، پھر بھی متکلم فیہ اس جیسی نہیں ہے جس میں کوئی کلام نہیں ہے)
توضیح و تحقیق: ”وَمِنْ ثَمَّةَ“ اسم ظرف غیر منصرف ہے جس سے مکان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، متن یعنی ”نخبۃ الفکر“ میں ”ثَمَّةَ“ سے جملہ ”ان تفاوت مراتب الصحيح بحسب تفاوت الاوصاف“ کی جانب اشارہ تھا، اور شرح ”نزهة النظر“ میں یہ اشارہ ”ارجحیۃ البخاری من غیرہ“ کی جانب ہے، جبکہ دونوں مقام میں مشارا الیہ ایک ہی ہونا چاہئے تھا، لیکن جب متن و شرح کا مجموعہ ایک الگ کتاب کی حیثیت میں ہے تو اب متن کے برخلاف اس لفظ سے ارجحیۃ البخاری کی جانب اشارہ میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

”لمشارکتہ للبخاری“ یعنی جس طرح ”صحیح بخاری“ کے اخذ و قبول پر (باستثناء کچھ حدیثوں کے جس کا ذکر ہو چکا ہے) علماء متفق ہیں اسی طرح ”صحیح مسلم“ کے اخذ و قبول میں (باستثناء احادیث منقذہ) علماء کا اتفاق ہے، لہذا ”صحیح مسلم“ تلقی بالقبول کے معاملہ میں ”صحیح بخاری“ کی شریک دہیم ہے۔

”سَوَى مَا عُلِّلَ“ اس جگہ تعلیل لغوی معنی میں ہے جو ”شاذ“ کو بھی شامل ہوگی، شارح علام اگر ”ما عُلِّلَ“ کی بجائے ”ما اُنْتَقِدَ“ کا لفظ استعمال کرتے تو موقع محل کے اعتبار سے زیادہ مناسب ہوتا۔

”ثم قُدِّمَ فِي الْأَرْجَحِيَّةِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْحَابِ“ اپنے قول سے اس بات کی جانب اشارہ کر رہے ہیں کہ شرط صحیحین پر صحیح مسلم کی تقدیم تلقی بالقبول کی جہت سے ہے، اور شرط صحیحین کی تقدیم اصحیت کی جہت سے ہے، اور تلقی کی جہت سے تقدیم، اصحیت کی جہت سے تقدیم پر مقدم ہے۔

”ما وافقه“ ”شرطہما“ لان المراد به رواتهما مع باقي شروط الصحيح“
 ”امام بخاری“ اور ”امام مسلم“ نے صحیحین کے راویوں میں کن صفات و شرائط کا اعتبار کیا ہے خود شیخین نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے، بعد کے محدثین نے اپنے اپنے فکر و اجتہاد سے ان شرائط کی نشاندہی کی ہے جس میں ان کے آراء کا مختلف ہونا لازمی تھا، چنانچہ اس سلسلہ میں ایک قول امام حاکم کا ہے جو ان کی کتاب ”المدخل“ میں ہے، گذشتہ سطور میں ان کے اس قول پر مختصر بحث گذر چکی ہے، ایک رائے حافظ محمد بن طاہر مقدسی کی ہے جس کو انھوں نے اپنی معروف تصنیف ”شروط الائمة الستہ“ میں ذکر کیا ہے، ایک تیسری رائے امام حازمی کی ہے جو ان کی تصنیف

”شروط الائمة الخمسة“ میں دیکھی جاسکتی ہے، ان آراء و اقوال کے برخلاف امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ ”شیخین نے چونکہ خود اپنی شرائط کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے محدثین کے قول ”شروطہما“ سے مراد شروط صحت یعنی عدالت، ضبط، اتصال سند وغیرہ کے ساتھ خود وہ رجال ہو گئے جن سے انھوں نے صحیحین میں روایت کی ہے، لہذا جو حدیث انھیں رجال سے مروی ہو اور خود شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے تو یہ حدیث علی شروط الشیخین ہوگی“ علی هذا القیاس جس حدیث کی تخریج تنہا امام بخاری یا تنہا امام مسلم نے نہیں کی ہے، لیکن اس حدیث کے رواۃ تنہا امام بخاری کے یا تنہا امام مسلم کے رواۃ ہوں تو یہ حدیث علی الترتیب علی شرط البخاری اور علی شرط مسلم ہوگی، محققین محدثین مثلاً حافظ ابن دقیق العید، حافظ ذہبی وغیرہ نے امام نوویؒ کی اس رائے کو ترجیح دی ہے، شارح رحمہ اللہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے اور اس جگہ صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔

”وهذا اصل لا يخرج عنه الا بدليل“ عام شارحین نے ”هذا“ کی مراد ”ما ذکر من التقديم علی الترتیب“ کو مانا ہے یعنی ترتیب سبعی کے مطابق مذکورہ تقدیم کو هذا کا مشار الیہ قرار دیا ہے، اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے اپنی وقیع تصنیف ”امعان النظر“ میں هذا کا مشار الیہ ”تقديم رواتهما علی غیرہم“ یعنی دیگر کتابوں کے رواۃ پر صحیحین کے رواۃ کی تقدیم کو قرار دیا ہے، اور یہی شارح کے قول ”فان كان الخبر علی شروطهما معاً“ کے ملائم و مناسب ہے، اس لئے ترجمہ میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔

”فان كان الخبر علی شروطهما الخ“ لہذا صحیحین کے رجال دیگر کتب حدیث کے رجال پر مقدم ہوں گے اس بنا پر جو حدیث دونوں حضرات کی شرط یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہوگی وہ مقدم ہوگی اس حدیث پر جس میں یہ شرط نہ پائی جائے، رہا معاملہ ان احادیث کا جو علی شروطہما یا علی شرط احدہما ہیں اور صحیحین کی احادیث کے مابین ترتیب کا تو اس کی تفصیل یوں بیان کر رہے ہیں کہ جو حدیث علی شروط الشیخین ہوگی وہ ترتیب میں ”صحیح مسلم“ کی حدیث سے درجہ میں کم یا اسی کے مثل ہوگی، شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول ”مثله“ کی خود وضاحت ان الفاظ میں کی ہے ”انما قلت مثله“ اس لئے کہ اس حدیث کے لئے جو شیخین کی شرط پر ہے اور شیخین نے صحیحین میں اس کی تخریج نہیں کی ہے اسے صحیح مسلم کی حدیث پر ایک جہت سے ترجیح حاصل ہے (یعنی اس میں بخاری کی بھی شرط پائی جا رہی ہے جو مسلم کی شرط سے

فائق ہے) اور جس حدیث کی تخریج ”مسلم“ نے اپنی صحیح میں کی ہے اسے بھی یہ ترجیح حاصل ہے کہ وہ ”کتاب مسلم“ میں ہے لہذا وجہ ترجیح میں دونوں برابر ہیں تو درجہ میں بھی دونوں مماثل و یکساں ہوں گی۔

شارح نے اس وضاحت سے ”مثله“ کی وجہ بیان کر دی، لیکن تردد اور ادونیت (کمی) کی وجہ بیان نہیں کی تو ہو سکتا ہے کہ ”دون ما اخرج مسلم او مثله“ کی یہ تردید اس بنا پر نہ ہو کہ خود شارح کو اس قول میں تردد ہے جس کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوتی بلکہ یہ تردید دونوں کے درمیان ہے مثلیت کا قول خود شارح کا ہے جس کی وجہ بیان کر دی اور ادونیت اور کمی کا قول دیگر محدثین کا ہے، یعنی شارح کے نزدیک جو حدیث علی شرط الشیخین ہے وہ ”صحیح مسلم“ کی حدیث سے درجہ میں برابر ہے اور دوسروں کے نزدیک اس سے درجہ میں کم ہے، پھر شارح کے اس تردد سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث علی شرط الشیخین صحیح بخاری کی حدیث سے درجہ میں یقینی طور پر کم ہوگی، کیونکہ اس ترتیب کے قائلین کے نزدیک جو حدیث صحیح بخاری میں ہے اسے علی شرطہما پر اس جہت سے ترجیح ہوگی کہ یہ کتاب بخاری میں ہے اور شرطہما کو اس حقیقت سے ترجیح ہوگی کہ اس میں بخاری کے ساتھ مسلم کی بھی شرط پائی جا رہی ہے، لیکن کتاب میں موجود ہونے کی ترجیح؛ شرط کتاب کی ترجیح سے فائق ہے پھر ایسی کتاب کی شرط جو کتاب بخاری سے درجہ میں کم ہے، اس لئے یہ وجہ ترجیح غیر موثر ہوگی اور یقینی طور پر امام بخاری کی تخریج کردہ حدیث مرتبہ میں اس حدیث سے مقدم ہوگی جس کے رجال شیخین کی شرط کے مطابق ہوں گے۔

اس مذکورہ ترتیب کے برخلاف علامہ حافظ قاسم بن قطلوبغا تلمیذ شارح علام کہتے ہیں کہ فکر و نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جس حدیث کے رجال علی شرط الشیخین ہوں (یعنی بعینہ صحیح بخاری و صحیح مسلم کے رجال ہوں) اور اس میں کوئی علت نہ ہو، وہ تنہا امام مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے مرتبہ میں مقدم ہوگی کیونکہ حدیث میں قوت اس کی سند کے رجال کے اعتبار سے ہوتی ہے، کسی کتاب میں ہونے کی حیثیت سے نہیں“ یا ”وللناس فیما یعشقون مذاہب“۔

”فخرج لنا من هذا ستة اقسام الخ“ شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول ”وتفاوت رتبہ“ سے یہاں تک جو تفصیلات ذکر کی ہیں، ان سے چھ قسمیں حاصل ہوئیں، جن کے درجات محبت کے اعتبار سے علی الترتیب متفاوت ہوں گے جو حسب ذیل ہیں:

۱- وہ حدیث جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں حضرات نے کی ہے جس کی تعبیر متفق علیہ سے کی جاتی ہے۔

۲- وہ حدیث جس کی تخریج میں امام بخاری منفرد اور اکیلے ہوں۔

۳- وہ حدیث جس کی تخریج میں امام مسلم منفرد اور تنہا ہوں۔

۴- وہ حدیث جو امام بخاری اور امام مسلم دونوں کی شرط پر ہوں، اور دونوں حضرات میں سے کسی نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔

۵- وہ حدیث جو صرف امام بخاری کی شرط پر ہے۔

۶- وہ حدیث جو صرف امام مسلم کی شرط پر ہے۔

اس تحقیق اقسام کے مقام میں ایک ساتویں قسم بھی ہے۔

۷- یہ وہ حدیث صحیح ہے جس کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے اور نہ ہی ان کی شرط پر ہے، لیکن ائمہ حدیث نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) تقسیم سبعی پر ایک نظر

صحیح احادیث کی یہ ترتیب جسے شارح علام نے حافظ ابن الصلاح کی اتباع میں اس جگہ ذکر کیا ہے اسلوب محدثین اور واقع حال کے مطابق نہیں ہے بلکہ واقع وجود کے خلاف ہے، چنانچہ محقق ابن الہمام ”فتح القدیر“ ج: ۱، ص: ۳۱۷ (باب النوافل) میں لکھتے ہیں کہ ”جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصح الاحادیث صحیحین میں موجود حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری کی منفرد احادیث کا درجہ ہے، اس کے بعد امام مسلم کی منفرد روایات کا درجہ ہے، اس کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جو شیخین کی شرط پر ہیں اور انھوں نے اس کی تخریج نہیں کی ہے، پھر ان کا درجہ ہے جو شیخین میں سے کسی ایک کی شرط پر ہیں تحکم اور نرا دعویٰ ہے جس میں تقلید روا نہیں ہے، کیونکہ اصحیت کا مدار تورواۃ کا ان شرائط پر مشتمل ہونا ہے جن کا شیخین نے اعتبار کیا ہے، لہذا جب صحیحین کے علاوہ کسی دیگر کتاب کی حدیث میں ان شرائط کا وجود فرض کیا جائے تو صحیحین کی احادیث کی اصحیت کا دعویٰ عین تحکم کیوں نہیں ہوگا؟ الخ

ان کے علاوہ حافظ قاسم بن قطلوبغا نے ”القول المبتکر“ کے حاشیہ شرح نخبة الفکر میں اور علامہ ابن امیر الحاج نے ”التقریر والتحجیر“ شرح التحریر میں اس ترتیب کو رد کر دیا ہے، نیز

علامہ الامیر صنعانی نے اپنی کتاب ”توضیح الافکار“ میں اس ترتیب پر مدلل نقد کیا ہے جس کا کچھ بیان گذشتہ سطور میں کیا جا چکا ہے، علاوہ ازیں علامہ شیخ احمد شاہ نے ”صحیفہ ہمام بن منبہ“ (جسے امام احمد نے مسند میں روایت کیا ہے) کے مقدمہ میں اس تقسیم کے رد کی جانب متنبہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

”یہ صحیفہ اس بات پر قوی ترین دلائل میں سے ہے کہ شیخین نے تمام صحیح احادیث کا استیعاب نہیں کیا ہے، نہ انھوں نے اس کا التزام کیا اور نہ کبھی اس کا دعویٰ کیا ہے، بلکہ یہ صحیحین کی عظمت شان اور شیخین کی جلالت قدر کے اظہار و بیان کے لئے بعض علماء کا محض ظن و استنباط ہے، اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ صحیحین ہر طرح کی تعظیم و توقیر کی لائق و مستحق ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسی احادیث صحیحہ جن کی تخریج انھوں نے نہیں کی ہے صحیحین میں موجود احادیث کی ہم درجہ اور مساوی نہیں پائی جائیں گی، بلکہ ان کی احادیث کے درجہ کی صحیح حدیثیں بہت ہیں۔

یہ صحیفہ صحیحہ۔ ”صحیفہ ہمام بن منبہ“۔ موجود ہے شیخین اس صحیفہ کی بعض احادیث کی تخریج میں متفق ہیں، بعض احادیث کی تخریج میں امام بخاری اور بعض کی تخریج میں امام مسلم منفرد ہیں، اور اس کی بقیہ احادیث کو دونوں بزرگوں نے چھوڑ دیا ہے، پھر یہ صحیفہ اس بات کی بھی واضح دلیل ہے کہ شیخین کی متفق علیہ احادیث ان کی منفرد روایتوں سے یا ان احادیث سے جن کی انھوں نے صحیحین میں تخریج نہیں کی ہے دائمی طور پر صحت میں اعلیٰ درجہ کی نہیں ہونگی بلکہ ان سب میں اعتبار شروط صحت کا ہے۔“

شیخ اپنے اس بیان سے بتا رہے ہیں کہ اس صحیفہ کی مذکور ساری روایتیں درجہ میں برابر ہیں اگرچہ ان میں بعض متفقہ علیہ، بعض امام بخاری کی منفرد، اور بعض امام مسلم کی منفرد ہیں اور بعض کی تخریج کو دونوں نے ترک کر دیا ہے، کیونکہ ان سب کے رجال سند واحد اور ایک ہی ہیں، پھر یہ سند محدثین کے نزدیک صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے اس لئے اس سند سے مروی حدیث متفق علیہ ہونے کے باوجود اعلیٰ درجہ کی صحیح نہیں ہوگی جس سے ترتیب سبعی کا نقص و رد بالکل ظاہر ہے۔ مزید وضاحت کے لئے درج ذیل تفصیلات ملاحظہ کیجئے۔

۲۔ صحیفہ ہمام بن منبہ میں کل ۱۴۲ احادیث ہیں جو ایک ہی طریق و سند یعنی عبدالرزاق، عن معمر، عن ہمام، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں اور یہ سند محدثین کے نزدیک صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔ ان ۱۴۲ احادیث میں سے ۹۷ حدیثوں کی تخریج شیخین

نے صحیحین میں کی ہے جس کی تفصیل یوں ہے:

۲۳ احادیث کی تخریج دونوں بزرگوں نے کی ہے یہی محدثین کی اصطلاح میں متفق علیہ کہی جاتی ہے، ۱۶ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور ۵۸ حدیثوں کو تنہا امام مسلم نے روایت کیا ہے، اور یہ سب ایک ہی سند یعنی عبدالرزاق عن معمر، عن ہنتم، عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں تو آخر کس طرح اس صحیفہ کی وہ ۲۳ احادیث جن پر شیخین متفق ہیں اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوں گی اور وہ ۱۶ حدیثیں جن کی روایت تنہا امام بخاری نے کی ہے صحت میں دوسرے درجہ کی ہوں گی اور امام مسلم کی منفرد ۵۸ روایتیں تیسرے درجہ کی اور صحیفہ کی بقیہ ۴۵ حدیثیں جن کو شیخین نے روایت نہیں کیا ہے صحت میں ساتویں درجہ کی ہو جائیں گی جبکہ سب کے رجال سند ایک ہی ہیں۔ لہذا اس صحیفہ کا وجود شاہد ہے کہ یہ ترتیب سبھی جسے حافظ ابن الصلاح کی اتباع میں شارح علام نے بیان کی ہے واقع حال کے یکسر خلاف ہے۔

۳۔ اس ترتیب سبھی میں امام مسلم کی منفرد حدیث کو تیسرے درجہ میں رکھا گیا ہے، جو انتہائی محل نظر ہے کیونکہ امام مسلم بسا اوقات ایسی حدیث میں منفرد ہوتے ہیں جو ان کی شرط امکان لقار اور عدم تدلیس کی بناء پر صحیح ہوتی ہے جبکہ یہ حدیث امام بخاری اور ان کے معانقین کے نزدیک ثبوت لقار کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے منقطع السند اور ضعیف ہے، امام بخاری کے مذہب کو تسلیم کرتے ہوئے اسے صحیح کے درجہ میں کیونکر رکھا جاسکتا ہے۔

۴۔ پھر علی الاطلاق امام بخاری کی منفرد حدیث امام مسلم کی منفرد حدیث سے اصح کیونکر ہو سکتی ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امام بخاری کی منفرد روایت کی سند میں کوئی راوی متکلم فیہ ہوتا ہے، اور امام مسلم کی منفرد حدیث میں سند کے تمام رجال ثقہ اور غیر متکلم فیہ ہوتے ہیں، چنانچہ امام بخاری نے کتاب العلم (باب من اعاد الحديث ثلاثاً ليفهم) میں ”عبد اللہ بن المثنیٰ عن عمہ ثمامہ بن عبد اللہ“ کے طریق سے ایک حدیث روایت کی ہے اور شارح علام ”فتح الباری“ میں لکھتے ہیں کہ ”عبد اللہ بن المثنیٰ“ سے روایت کرنے میں بخاری منفرد ہیں ”مسلم“ نے ان سے روایت نہیں کی ہے، اور عبد اللہ بن المثنیٰ متکلم فیہ ہیں، امام ابو داؤد، امام نسائی، الساجی، عقیلی وغیرہ نے ان میں کلام کیا ہے، تفصیل کے لئے تہذیب التہذیب، ہدیت الساری مقدمہ فتح البازی وغیرہ کتب رجال دیکھئے۔ لہذا مسلم کی منفرد حدیث سے جس کے جملہ رجال ثقہ، غیر متکلم فیہ ہیں امام بخاری کی وہ منفرد حدیث جو متکلم فیہ راوی پر مشتمل ہے اصول

محدثین کے تحت کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ اس موقع پر صرف ایک مثال پر اکتفا کیا جا رہا ہے ورنہ صحیحین میں اس کی مثالیں کثرت سے مل سکتی ہیں۔

۵۔ خود شارح علام نے اپنی وسیع ترین تصنیف ”النکت علی کتاب ابن الصلاح“ میں حافظ ابن الصلاح کے قول ”اولھا صحیح اخرجہ البخاری و مسلم جمیعاً“ پر بحث کرتے ہوئے بڑے لطیف پیرائے میں اس ترتیب سببی پر نقد کیا ہے، اور صاف لفظوں میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ یہ ترتیب کلی اور منظر نہیں ہے۔

مقبول حدیث کی پہلی قسم ”صحیح لذاتہ“ اور اس کے متعلقات کا بیان مکمل ہو گیا، اب آئندہ صفحات میں مقبول کی دوسری قسم ”حسن لذاتہ“ اور اس سے متعلق تفصیلات کا بیان ہوگا۔

(فَإِنْ خَفَّ الضَّبْطُ) أَيْ قَلَّ - يُقَالُ : خَفَّ الْقَوْمُ خُفُوفًا : قَلُّوا - والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمة فی حدِّ الصحیح (ف) هو (الحسن لذاتہ) لا لشیء خارج، وهو الذی یكونُ حُسْنُهُ بسببِ بالاعتضاد، نحو حدیثِ المستور إذا تَعَدَّدَتْ طُرُقُهُ، وَخَرَجَ بِاشْتِراطِ باقی الأوصاف الضعیف.

وهذا القسم من الحسن مشارک للصحیح فی الاحتجاج به؛ وإن کان ذونہ، ومُشَابَہَ لہ فی انقسامہ إلى مراتب بعضها فوق بعض. (وبکثرة طُرُقِهِ یُصَحِّح) وَإِنَّمَا یُحَكِّمُ لہ بالصحة عند تعدد الطُرُق؛ لِأَنَّ لِلصَّوْرَةِ المجموعۃ قُوَّةَ تَجَبُّرِ الْقَدْرِ الذی قَصُرَ بِهِ ضَبْطُ الراوی الحسن عن راوی الصحیح، ومن ثَمَّة تَطَلَّقَ الصِّحَّةُ علی الاسناد الذی یكونُ حَسَنًا لذاتہ لو تَفَرَّدَ، إِذَا تَعَدَّدَ.

حسن لذاتہ کی تعریف

ترجمہ: پس اگر ضبط کم ہو گیا خَفَّ بمعنی قَلَّ (چنانچہ محاورۃ عرب میں) کہا جاتا ہے ”خَفَّ الْقَوْمُ خُفُوفًا“ لوگ کم ہو گئے اور مراد یہ ہے کہ صحیح کی تعریف میں گذری بقیہ شرطوں کے ہوتے ہوئے (صرف ضبط میں کمی ہو) تو یہ (حدیث) حسن لذاتہ ہے (یعنی اس کا حسن خود اپنے اوصاف و شروط کی وجہ سے ہے) کسی خارجی چیز کی وجہ سے نہیں، (امر خارجی کے سبب جس میں حسن ہے) یہ وہ حدیث ہے جس کا حسن تقویت حاصل ہو جانے کے سبب ہوتا ہے، جیسے مستور کی

حدیث (جو دراصل ضعیف ہے) جب اس کی سندیں متعدد ہوں (جو حسن یعنی لغیرہ ہو جاتی ہے) (حسن کی تعریف میں) صحیح کے باقی اوصاف (شرطیں) کی شرط عائد کرنے سے، ضعیف خارج ہوگئی، اور حسن کی یہ قسم (یعنی حسن لذاتہ) قابل استدلال اور لائق عمل ہونے میں صحیح کی شریک ہے (یعنی صحیح کی طرح اس سے بھی مسائل پر استدلال و احتجاج ہوتا ہے) اگرچہ صحیح سے درجہ میں کم ہے، اور صحیح کے مثل ہے مختلف مراتب کی جانب منقسم ہونے میں کہ بعض کا مرتبہ بعض سے بلند اور اوپر ہے۔

صحیح لغیرہ کی تعریف

اور اس کی (یعنی حسن لذاتہ) سند کی کثرت سے اس پر صحیح کا حکم لگایا جائے گا، اور کثرت اسناد کے وقت اس کی صحت کا حکم اس لئے کیا گیا کہ مجموعی ہیئت و صورت میں ایسی قوت ہے جو عوض اور بدل بن جاتی ہے اس مقدار کی جس مقدار کے سبب کم ہو گیا، حسن کے راوی کا ضبط صحیح کے راوی سے، اور اسی وجہ سے اطلاق کیا جاتا ہے تعدد اسناد کے وقت صحت کا اس اسناد پر جو اگر فرد اور غریب ہوتی ہے تو حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

توضیح: ”فان خَفَّ الضبط، اى قَلَّ الخ“ خَفَّت کا استعمال عام طور پر کم وزن اور ہلکا کے معنی یعنی ثقل کے مقابل میں ہوتا ہے قَلَّت اور کم کے معنی کا استعمال قلیل الوجود اور نادر ہے، اس لئے ”خَفَّ القوم خفواً اى قَلَّوا“ سے وضاحت کر رہے ہیں کہ یہاں خَفَّ، قَلَّ کے معنی میں ہے، کیونکہ محاورہ عرب میں خَفَّ بمعنی قَلَّ بھی آتا ہے، چنانچہ ”قاموس“ میں ہے ”الخِفَّ“ الخفيف والجماعة القليلة یعنی الخِفَّ کم وزن اور قلیل جماعت دونوں معنی میں ہے۔

”حسن لذاتہ“ کے راوی کے ضبط میں کمی سے مراد یہ ہے کہ اس کا ضبط ”صحیح“ کے راوی سے بس تھوڑا سا کم ہے جو اس درجہ کو نہیں پہنچا ہے کہ اس کی غریب اور منفرد حدیث کو منکر میں شمار کیا جائے، امام زرکشی نے ”حدیث حسن“ کو ان الفاظ میں منضبط کیا ہے کہ ”حدیث حسن“ وہ ہے جس کا مرتبہ ”صحیح اور ضعیف“ کے درمیان میں ہے اس کی سند میں کوئی راوی مختلف فیہ ہوتا ہے کہ بعض ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف، لیکن یہ تضعیف مفسر نہیں ہے“ (لہذا اسے نہ تو مطلقاً صحیح کہا جاسکتا ہے اور نہ ضعیف)

اور بعض محدثین نے حدیث حسن کی تعبیریوں کی ہے کہ ”جس راوی میں کلام ہے لیکن اس کلام سے مقتضائے رد ظاہر نہیں ہوتا کہ اس پر ضعیف ہونے کا حکم صادر کیا جائے، لیکن وہ جرح و طعن کے عیب سے محفوظ بھی نہیں ہے کہ اس کی حدیث کو صحیح کہا جائے“ (ایسی ہی حدیث محدثین کی اصطلاح میں حسن لذاتہ ہے)۔

”مع بقية الشروط المتقدمة في حد الصحيح“ یعنی صحیح کے شرائط اتصال سند عدالت، اور عدم شذوذ و علت کا اعتبار حسن لذاتہ میں بھی ہوگا اگر فرق ہے تو صرف ضبط میں کہ صحیح کے راوی میں ضبط کامل اور حسن کے راوی میں فی الجملہ ضبط ہوگا، جس کا حاصل یہی ہے کہ حسن لذاتہ، کمال ضبط کے علاوہ بقیہ اوصاف میں صحیح کے برابر ہے، اس لئے لائق استدلال اور قابل عمل ہونے میں بھی صحیح کے برابر ہوگی ”نحو حدیث المستور الخ“ حافظ قاسم، القول المبتکر میں لکھتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا کہ راوی کا اگر نام نہ لیا جائے مثلاً ”عن رجل“ کہا جائے تو اسے مبہم کہیں گے، نام لیا مگر ولدیت، نسبت وغیرہ سے اسے ممتاز نہیں کیا مثلاً عن محمد کہا جبکہ محمد نام کے بہت سے لوگ ہیں تو یہ مہمل کہلائے گا، نام لیا اور ولدیت یا نسبت وغیرہ سے اسے ممتاز بھی کر دیا مگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہے تو یہ مجہول ہے، ان صورتوں کے علاوہ مستور ہے، اور حافظ سخاوی نے فتح المغیث ج: ۱، ص: ۵۷ میں مستور کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”لم يُنقل فيه جرح ولا تعديل، وكذا اذا نُقِلَ ولم يترجَّح احدهما على الآخر“ یعنی مستور وہ ہے جس کے بارے میں نہ جرح منقول ہو نہ تعدیل، یا جرح و تعدیل دونوں منقول ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

کثرت اسناد سے مستور کی حدیث کا جو دراصل ضعیف ہے ”حسن لغیرہ“ کے درجہ میں پہنچ جانا اس ضابطہ کے تحت ہے کہ محدثین کے نزدیک حدیث میں ضعف کی دو قسمیں ہیں: ایک ضعیف شدید جس کا زوال ممکن نہیں ہے، مثلاً جو ضعف راوی کے متہم بالکذب، یا حدیث کے شاذ ہونے سے پیدا ہوا ہے، یہ ضعف تعدد سند سے زائل اور ختم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرا وہ ضعف جو ممکن الزوال ہے، مثلاً جو ضعف راوی کے سور حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا یا وجود یکہ راوی اہل صدق و دیانت میں سے ہے تو ایسا ضعف تعدد طرق سے دور ہو جاتا ہے، کیونکہ جب اس کی مردی حدیث دوسری سند سے بھی آگئی تو اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس نے حدیث کو محفوظ رکھا ہے اور اس کے ضبط نے اس میں خطا نہیں کی ہے، اس لئے یہ حدیث درجہ ضعیف سے بلند ہو کر مرتبہ

حسن میں پہنچ جاتی ہے، لیکن اس کی یہ ترقی اپنے اوصاف کی بنا پر نہیں ہے بلکہ تعدد اسناد کے اعتبار اور تقویت پہنچانے کی وجہ سے ہوتی ہے جو ایک امر خارجی ہے، اس لئے اصطلاح میں اسے ”حسن لغیرہ“ سے موسوم کیا جاتا ہے، مستور کی حدیث، مدلس کی حدیث معنعن، ثقہ کی حدیث مرسل، مختلط اور مجہول راوی کی حدیث کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ سب کی سب جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں مگر ان کا ضعف زوال پذیر ہے جو کثرت اسناد سے ختم ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اپنی مشہور تصنیف ”النکت علی ابن الصلاح“ میں ضعف شدید غیر ممکن الزوال اور ضعف خفیف ممکن الزوال میں تمیز کے لئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ ”جب حدیث میں احتمال قبول ورد مساوی اور برابر ہو تو یہ ضعف خفیف ہے، اور کثرت طرق سے احتمال قبول رائج ہو جائے گا اور حدیث ضعیف کے درجہ سے بلند ہو کر درجہ حسن لغیرہ میں پہنچ جائیگی، اور اگر احتمال رد رائج اور قوی ہے، اور احتمال قبول مرجوح و ضعیف ہے تو یہ ضعف شدید ہے جو کثرت طرق سے زائل نہیں ہوگا۔“

”وبکثرة طرقه یصحح“ یعنی ”حسن لذاتہ“ کثرت اسناد سے صحیح شمار کی جاتی ہے۔ حافظ ابن قطلوبغا اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ حضرت استاذ یعنی مصنف نے اس جملہ کی توضیح میں فرمایا ”حدیث تابع“ (یعنی جس سے حدیث حسن لذاتہ کی تائید و تقویت ہو رہی ہے) میں یہ شرط ہے کہ وہ حسن لذاتہ سے قوی تر یا اس کی ہم درجہ ہو حتیٰ کہ ”حسن لذاتہ“ اگر دوسری ایسی سند سے مروی ہو جو حسن لغیرہ کے درجہ کی ہے تو اس متابعت سے حسن لذاتہ پر صحت کا حکم نہیں ہوگا۔

شارح علام کی اس تقریر کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیث بحالت فرد ”حسن لذاتہ“ کے درجہ کی تھی وہ ”صحیح لغیرہ“ کے مرتبہ میں اس شرط کے ساتھ پہنچے گی کہ ایک دوسری سند سے بھی یہ حدیث مروی ہو اور یہ دوسری سند بھی ”حسن لذاتہ“ کے درجہ کی ہو یا اس سے قوی ہو، اگر یہ دوسری سند ”حسن لغیرہ“ کے درجہ کی ہوگی تو اس سے ”صحیح لغیرہ“ نہیں ہوگی، لہذا شارح کی عبارت ”وَمِنْ ثَمَّةٍ تَطْلُقُ عَلَى الْإِسْنَادِ الَّذِي يَكُونُ حَسَنًا لِّذَاتِهِ لَوْ تَفَرَّدَ“ میں ”لذاتہ“ کی قید اس حدیث سے احتراز ہے جو سند ”حسن لغیرہ“ مروی ہو کیونکہ اس صورت میں ”حسن لذاتہ“ صحیح لغیرہ کے مرتبہ میں نہیں پہنچے گی۔ قندبر۔

لیکن اس شرط کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ حدیث ”حسن لذاتہ“ کی تائید صرف ایک سند سے ہو رہی ہے، اور اگر اس کی سندیں کثیر ہوں تو اس صورت میں یہ شرط ملحوظ نہیں ہوگی، چنانچہ حافظ سخاوی کے حوالہ سے ملا علی قاری لکھتے ہیں ”إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْكَثْرَةُ وَالْجَمْعِيَّةُ فِي الطَّرِيقِ“

المنحطة، أما عند التساوى او الرجحان فمجيئة من وجه آخر كافٍ“ یعنی سند میں کثرت و جمعیت کا اعتبار اس وقت ہوگا جب سندیں ”حسن لذاتہ“ سے نیچے درجہ کی ہوں ”حسن لذاتہ“ سے درجہ میں برابر یا رائج ہونے کی صورت میں ایک سند کافی ہوگی۔

خلاصہ بحث:

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم چار قسموں پر مشتمل ہے:

۱- صحیح لذاتہ: وہ حدیث جسکی سند متصل ہو راوی عادل، تائم الضبط سے اور شاذو معلول نہ ہو۔

۲- حسن لذاتہ: وہ حدیث جس کی سند متصل ہو راوی عادل قلیل الضبط سے اور شاذو معلول نہ ہو۔

۳- صحیح لغيرہ: وہ حدیث حسن لذاتہ جو ایک اور سند حسن لذاتہ سے مروی ہو یا حسن لذاتہ سے کم درجہ کی متعدد سندوں سے مروی ہو۔

۴- حسن لغيرہ: وہ حدیث ضعیف جس کا ضعف ممکن الزوال ہو اور متعدد سندوں سے مروی ہو۔

مراقب الحسن: جس طرح صحیح کے مراتب میں تفاوت ہے کہ بعض کی صحت بعض سے زیادہ ہے اسی طرح حسن کے مراتب میں بھی تفاوت ہے، حافظ الذہبی نے ”الموقظة فی علم مصطلح الحدیث“ میں اس کے دو درجے بیان کئے ہیں:

۱- اعلیٰ درجہ: بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ، اور عمرو بن شعیب عن ابیہ، عن جدہ، اور محمد بن عمرو (بن علقمہ) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، اور ابن اسحاق عن محمد بن ابراہیم التیمی (وامثال ذلك)

۲- ادنیٰ درجہ: یہ وہ سندیں ہیں جن کی تحسین و تضعیف میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جیسے حارث بن عبد اللہ (الاعور الکوفی) عاصم بن ضمرہ، حجاج بن ارطاة، ضعیف (بن عبد الرحمن الجزری) و راجح ابی اسحٰح وغیرہ انھیں جیسے رجال سند سے مروی حدیثیں۔

حدیث حسن کا حکم: حدیث حسن لائق استدلال و قابل عمل ہونے میں حدیث صحیح کے مانند ہے اگرچہ قوت میں اس سے کم ہے اسی بنا پر تمام فقہاء امصار اور محدثین کی اکثریت مسائل پر اس سے استدلال و احتجاج کرتے ہیں؛ بلکہ امام بغوی مصابیح السنہ ۲/۱ میں لکھتے ہیں

کہ ”اکثر احکام کا ثبوت سند حسن ہی ہے“ اسی وجہ سے بعض محدثین جیسے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے اسے صحیح میں شامل کر دیا ہے۔ البتہ بعض متشدد محدثین جیسے ابوجاتم الرازی اور عبد ربہ بن سعید وغیرہ حدیث حسن سے احتجاج کو پسند نہیں کرتے ہیں۔

امام ترمذی وغیرہ کی اصطلاح ”حدیث حسن صحیح“، وحدیث حسن غریب کا حکم

وهذا حيث ينفرد الوصف (فإن جمعاً) أي الصحيح والحسن في وصف واحد كقول الترمذی وغيره: حديث حسن صحيح (فللتردد) الحاصل من المجتهد (في الناقل) هل اجتمعت فيه شروط الصحة أو قصر عنها؟ وهذا (حيث) يحصل منه (التفرد) بتلك الرواية.

وعرف بهذا جواب من استشكل الجمع بين الوصفين، فقال: الحسن قاصر عن الصحيح، ففي الجمع بين الوصفين إثبات لذلك القصور ونفيه! ومحصل الجواب: أن تردد أئمة الحديث في حال ناقله، اقتضى للمجتهد أن لا يصفه بأحد الوصفين، فيقال فيه: حسن باعتبار وصفه عن قوم، صحيح باعتبار وصفه عند قوم.

وغاية ما فيه انه حذف منه حرف التردد؛ لأن حقه أن يقول: حسن أو صحيح. وهذا كما حذف حرف العطف من الذي يعد.

وعلى هذا فما قيل فيه: حسن صحيح، دون ما قيل فيه: صحيح؛ لأن الجزم أقوى من التردد، وهذا من حيث التفرد (والآ) أي إذا لم يحصل التفرد (ف) إطلاق الوصفين معاً على الحديث يكون (باعتبار إسنادين) أحدهما صحيح، والآخر حسن.

وعلى هذا فما قيل فيه حسن صحيح، فوق ما قيل فيه: صحيح فقط، إذا كان فرداً؛ لأن كثرة الطرق تقوى

حسن صحیح پر واقع اشکال اور اس کا جواب
ترجمہ: (الف) اور یہ (یعنی کسی حدیث پر جزم کے ساتھ ”صحیح“ یا ”حسن“ کا حکم) اس

جگہ ہوگا جہاں وصف صحت و حسن منفرد ہوں، اور اگر دونوں یعنی ”صحیح“ و ”حسن“ کو حدیث واحد کے وصف میں جمع کر دیا جائے، ترمذی وغیرہ کے قول حدیث ”حسن صحیح“ کی مانند تو اس تردد کی وجہ سے جو مجتہد اور حدیث کی تحقیق کرنے والے کو پیدا ہو گیا ہے ناقل (راوی) حدیث کے بارے میں آیا ناقل میں صحت کی شرطیں اکٹھا ہیں یا وہ ان شرطوں میں ناقص ہے، یہ جواب اس مقام کا ہے جہاں ناقل سے اس حدیث کی روایت میں تفرد پایا جائے، (کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا اسے روایت نہیں کرتا اور جب اس کی سندیں ایک سے زائد ہوں تو اس کا جواب آگے آ رہا ہے)

(ترمذی وغیرہ کی مراد سے متعلق ہم نے جو توجیہ ذکر کی) اس سے ان لوگوں کا جواب معلوم ہو گیا جنہوں نے دونوں وصفوں (صحیح و حسن) کے درمیان جمع پر اشکال کیا ہے، اور کہا ہے کہ ”حسن“ مرتبہ میں صحیح سے کم ہے، لہذا دونوں وصفوں کو باہم جمع کرنے میں اس کی کئی اثبات اور ساتھ ہی اس کی نفی (بھی) ہے (یعنی جب ”حسن“ کہا تو اس کی کئی اثبات کیا اور بعد میں جب ”صحیح“ کہا تو اس کی کئی نفی کر دی اس لئے دو متغائر وصفوں کا یہ اجتماع درست نہیں ہے)

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ راوی حدیث کے حال کے بارے میں ائمہ حدیث کا تردد (کہ بعض اس راوی کو حسن درجہ کا اور بعض صحیح درجہ کا کہتے ہیں) چاہتا ہے کہ مجتہد اس حدیث کو دونوں وصفوں میں سے کسی ایک سے متصف نہ کرے، لہذا اس کے بارے میں ”حسن“ کہا جائیگا ایک قوم کے نزدیک اس کے وصف حسن کے اعتبار سے اور ایک قوم (یعنی دوسری جماعت) کے نزدیک اس کے وصف صحیح کے اعتبار سے ”صحیح“ کہا جائیگا۔

اس جواب میں زیادہ سے زیادہ یہ نقص ہے کہ ”حسن صحیح“ سے حرف تردد (یعنی او) کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حق ”حسن او صحیح“ کہا جانا تھا، اور یہ حذف حرف عطف (واو) کے حذف کئے جانے کی طرح ہے اس چیز سے جو متعدد دلائل جاتی ہے۔

اور اس مذکورہ جواب پر وہ حدیث جس کے بارے میں ”حسن صحیح“ کہا جائے کمتر ہے اس حدیث سے جس کے بارے میں صحیح کہا جائے، کیونکہ جزم قوی تر ہے تردد سے، اور یہ جواب اس مقام کا ہے جہاں تفرد ہے (یعنی حدیث صرف ایک سند سے مروی ہے) ورنہ یعنی جب تفرد حاصل نہ ہو تو دونوں وصفوں کا ایک حدیث پر ساتھ ساتھ اطلاق دو (مختلف) سندوں کے اعتبار سے ہوگا کہ ان میں ایک صحیح اور دوسری حسن ہے۔

اس جواب پر وہ حدیث جس کے بارے میں ”حسن صحیح“ کہا گیا ہے فائق و اعلیٰ ہے اس حدیث سے جس کے بارے میں فقط صحیح کہا گیا ہے جبکہ یہ فرد و غریب ہے؛ کیونکہ کثرت سند حدیث کو مضبوط اور قوی کر دیتی ہے۔

کسی ایک حدیث میں دو وصفوں یعنی ”حسن اور صحیح“ کو اکٹھا لانے پر جو اشکال و اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب مکمل ہو گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دونوں وصف ایسی حدیث میں جمع کر دیئے گئے ہیں جو فرد اور غریب ہے تو یہ حدیث کی تحقیق و تفتیش کرنے والے کے تردد کی بناء پر ہے اور اگر حدیث کی دو یا زیادہ سندیں ہیں تو دونوں وصفوں کا اجتماع مختلف سندوں کے اعتبار سے ہوگا کہ ایک سند حسن درجہ کی ہے اور دوسری صحیح درجہ کی لہذا اجتماع متغائرین لازم نہیں ہوگا۔ اس صورت میں حرف او کی بجائے حرف وا و محذوف ہوگا یعنی اصل عبارت حسن و صحیح ہوگی۔

توضیح: ”فان جُمعاً فی وصف واحد“ ”وصف“ مضاف ہے مضاف الیہ مقدر کی صفت کی طرف تقدیر عبارت یہ ہے ”فی وصف حدیث واحد“ ”کقول الترمذی وغیرہ“ حافظ ابن الصلاح کے قول ”وفی قول الترمذی وغیرہ“ کے تحت شارح اپنی و قی ترین تصنیف ”النکت علی کتاب ابن الصلاح“ میں لکھتے ہیں ”عنی بالغیر البخاری فقد وقع ذلك فی کلامه“ ابن الصلاح نے ”غیر“ سے امام بخاری کو مراد لیا ہے کیونکہ ان کے کلام میں یہ اصطلاح آتی ہے۔ امام بخاری کے علاوہ حافظ یعقوب بن شیبہ سُدوسی بصری متوفی ۲۶۲ھ نے اپنی ”المسند الکبیر“ میں اس اصطلاح کو کثرت سے استعمال کیا ہے، نیز محدث ابوعلی حسن علی طوسی متوفی ۳۱۲ھ نے بھی ”جامع ترمذی“ کے مستخرج ”مختصر الاحکام“ میں اس اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔

”عُرف بهذا جواب من استشكل الجمع بين الوصفين“ شارح کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا کا بیان ہے کہ ”مصنف نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ ”حدیث واحد میں“ صحت و حسن کے جمع کرنے پر اشکال کیا گیا تو اس کا جواب دیا گیا کہ یہ جمع دو سندوں کے اعتبار سے ہے، (کہ ایک سند حسن درجہ کی اور دوسری صحیح درجہ کی ہے یہ جواب حافظ ابن الصلاح نے اپنے مقدمہ میں دیا ہے) اس جواب پر اعتراض کیا گیا کہ امام ترمذی بسا اوقات کہتے ہیں ”حسن صحیح لا نعرفه الا من هذ الوجه“ یہ حدیث حسن صحیح ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر اسی سند سے (لہذا یہ جواب ناقص و غیر کافی ہے) تو اوپر مذکور جواب دیا گیا۔

چنانچہ شارح علام نے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ص: ۱۶۱-۱۶۲ مطبوعہ دارالکتب العلمیہ ۱۴۱۴ھ میں اس اشکال کے مختلف جوابات اور ان پر بحث و نظر کے بعد درج ذیل جواب نقل کیا ہے۔

”واجاب بعض المتأخرین عن اصل الاشکال، بانه باعتبار صدق الوصفین علی الحدیث بالنسبة إلی احوال رواته عند ائمة الحدیث، فاذا کان فیہم من یکون حدیثہ صحیحاً عند قوم، وحسناً عند قوم یقال فیہ ذلك“

”دونوں وصفوں کے صادق آنے کا اعتبار ائمہ حدیث کے نزدیک اس حدیث کے راویوں کے احوال کی نسبت سے ہے کیونکہ ان میں ایسا راوی ہے جس کی حدیث ایک قوم (یعنی بعض ائمہ حدیث) کے نزدیک صحیح، اور ایک قوم کے نزدیک حسن تھی تو اسے حسن صحیح کہا گیا“

اس جواب کو نقل کرنے کے بعد اس پر وارد قدح و نقد کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

”وَيُعَقَّبُ بانه لو اراد ذلك لآتی بالواو التي للجمع فيقول: ”حسن وصحيح“، او آتی باو التي هي للتخيير او التردد فقال: ”حسن او صحيح“، ثم ان المتبادر الى الفهم ان الترمذی انما يحکم علی الحدیث بالنسبة الى ما عنده، لا بالنسبة الى غيره، فهذا یقدح فی هذا الجواب، ويتوقف - أيضاً - علی اعتبار الاحادیث التي جمع الترمذی فیها بین الوصفین، فان كان فی بعضها مالا اختلاف فیہ عند جمعهم فی صحته، فيقدح فی الجواب ایضاً“.

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب پر حسب ذیل گرفت کی گئی ہے:

﴿الف﴾ مجیب نے جمع بین الوصفین کے بارے میں جوابات کہی ہے اگر ترمذی کی یہی مراد ہوتی تو تعدد طرق کی صورت میں حرف جمع واو لاتے اور یوں کہتے ”حسن و صحیح“ اور تفرد سند کی صورت میں اظہار تردد کے لئے حرف ”او“ لاتے جو تخیر اور تردد و شک کے لئے آتا ہے اور یوں کہتے ”هذا حدیث حسن او صحیح“ (یعنی یہ حدیث حسن ہے یا صحیح ہے دونوں میں سے ایک ہے)

﴿ب﴾ امام ترمذی کی علم حدیث میں مجتہدانہ شان کے پیش نظر یہی متبادر ہے کہ انھوں نے اپنی جامع میں حدیث کے بارے میں فیصلہ اپنی مجتہدانہ رائے اور صوابدید کے مطابق کیا ہے، دیگر

ائمہ حدیث کی رائے واجتہاد کی بنا پر نہیں۔

﴿ج﴾ پھر اس جواب کا باصواب ہونا اس پر موقوف ہے کہ امام ترمذی نے جن احادیث میں حسن و صحت کو جمع کیا ہے ان میں غور کیا جائے تو اگر ان میں بعض ایسی احادیث ہیں جو بغیر اختلاف کے سب ائمہ کے نزدیک صحیح ہیں تو یہ جواب مخدوش ہو جائے گا۔ اس جواب پر یہی اعتراض شارح کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے حاشیہ میں کیا ہے۔ (یعنی یہ حدیث حسن بھی ہے اور صحیح بھی ہے)

ان مذکورہ خدشات و تعقیبات کو نقل کر کے اس جواب کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

”لكن لو سلم هذا الجواب من التعقب فكان اقرب إلى المراد من غيره، اني لا ميل اليه وارتفيه“

”لیکن اگر یہ جواب تعقب و گرفت سے محفوظ ہو جائے تو دیگر جوابات کے مقابلہ میں یہ مراد مقصد سے قریب تر ہوگا، لاریب کہ میرا میلان اسی کی جانب ہے اور میں اسے پسند کرتا ہوں، اور جو اعتراضات اس پر وارد ہو رہے ہیں ان کا جواب ممکن ہے، واللہ اعلم“

”وغايته ما فيه انه حُذِفَ منه حرف الترد الخ“ یہ وہی اشکال ہے جسے شارح علام نے ”الثلث“ میں سب سے پہلے ذکر کیا ہے، جبکہ اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ کلام عرب میں حرف عطف واو کا حذف جائز ہے اور اسی طرح حرف عطف او کا حذف بھی جائز ہے جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ دونوں میں سے ایک مراد ہے۔ چنانچہ علامہ رضی شرح کافیہ میں احکام عطف میں لکھتے ہیں:

وقد يحذف واو العطف. قال ابو علي: في قوله تعالى ”وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ“ اى وقلت. وحكى ابو زيد: اكلت سمكاً اى او لبناً وذلك

لقيام القرينة دالة على ان المراد احدهما. (نقله الشيخ ملا على القارى فى شرحه) البتہ شارح علام کا اس جگہ ”غاية ما فيه“ کہنا محل نظر ہے کیونکہ انھوں نے خود ”الثلث“ میں زیر بحث جواب پر تین اشکالوں کا ذکر کیا ہے جبکہ آخر الذکر دو اعتراضات جنھیں نظر انداز کر دیا گیا ہے اس مذکورہ اعتراض سے کہیں زیادہ اہم اور قوی بھی ہیں۔

”وهذا كما حُذِفَ حرف العطف من الذى يُعَدُّ“ شارح رحمہ اللہ اپنے اس قول سے

حرف تردد ”او“ کے حذف پر وارد اشکال کے جواب کی جانب اشارہ کر رہے ہیں جس کی وضاحت علامہ رضی کے حوالہ سے اوپر سطور میں ذکر کی جا چکی ہے۔ مصنف کے قول ”مَنْ الَّذِي يُعَدُّ“ یہ مطلب یہ ہے جس طرح واو عاطفہ شئی متعدد سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے دار، غلام، جاریۃ، ثوب، اور عدد (گنتی) میں ہم کہتے ہیں ایک، دو تین، چار وغیرہ حرف عطف واو لائے بغیر اسی طرح حسن صحیح میں واو عطف کو حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ مطلب زیر نظر نسخہ کے اعتبار سے کہ يُعَدُّ عَدًّا و تَعْدَادًا سے مضارع مجہول ہے، جبکہ بعض نسخوں میں ”الَّذِي بَعْدَهُ“ ہے، یعنی لفظ ”بعد“ ظرف زمان ہے جو ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوگا ”جس طرح حرف عطف واو کو اس قسم میں حذف کر دیا گیا ہے جو اس کے بعد آ رہی ہے یعنی جس میں دونوں وصفوں کو دو سندوں کے اعتبار سے ذکر کیا گیا ہے۔

”فاطلاق الوصفین علی الحدیث یکون باعتبار اسنادین احدهما صحیح والآخر حسن“ تلمیذ شارح اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں ”یود علی هذا ما اذا كان کلاً الاسنادین علی شروط الصحیح، وممن تتبع وجد صدق ما قلته فیہما“ واللہ اعلم اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب دونوں سندیں شروط صحت پر ہوں (تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ایک کے حسن اور دوسری کے صحیح ہونے کی بناء پر اسے حسن صحیح کہا گیا ہے) اور جو شخص تتبع و تلاش کرے گا دونوں جوابوں میں میرے قول کے مصداق کو پالے گا (یعنی سند کے تفرّد کی صورت میں بھی اسے جامع ترمذی میں ایسی حدیثیں مل جائیں گی جس کے رواۃ ائمہ حدیث کے نزدیک بلا اختلاف شروط صحت کے جامع ہیں اور تعدد سند کی صورت میں بھی دونوں سندیں شروط صحت کی جامع مل جائیں گی پھر بھی ان پر امام ترمذی نے حسن صحیح کا اطلاق کیا ہے۔ (لہذا دونوں صورتوں کے جواب رد و قدح سے محفوظ نہیں ہیں) واللہ اعلم بالصواب۔

فإن قيل: قد صرح الترمذی بأن شرط الحسن أن یروی من غیر وجہ، فکیف یقول فی بعض الاحادیث: حسن غریب لا نعرفه إلا من هذا الوجہ؟
فالجواب: أن الترمذی لم یعرف الحسن مطلقاً، وإنما عرف بنوع خاص منه وقع فی کتابه، وهو ما یقول فیہ: حسن من غیر ضفۃ أخرى. وذلك أنه یقول فی بعض الاحادیث حسن، وفي بعضها: صحیح، وفي بعضها: غریب، وفي بعضها: حسن صحیح، وفي بعضها: حسن غریب، وبعضها:

صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَفِي بَعْضِهَا حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ، وَتَعْرِيفُهُ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْأَوَّلِ فَقَطْ، وَعِبَارَتُهُ تُرْشِدُ إِلَى ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ فِي آخِرِ كِتَابِهِ: وَمَا قُلْنَا فِي كِتَابِنَا: حَدِيثٌ حَسَنٌ، فَإِنَّمَا أَرَدْنَا بِهِ حَسَنَ إِسْنَادِهِ عِنْدَنَا، فَكُلُّ حَدِيثٍ يُرَوَّى وَلَا يَكُونُ رَاوِيَهُ مَتَّهَمًا بِالْكَذِبِ، وَيُرَوَّى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ نَحْوِ ذَلِكَ، وَلَا يَكُونُ شَاذًا فَهُوَ عِنْدَنَا حَدِيثٌ حَسَنٌ“.

فَعَرَفَ بِهَذَا أَنَّهُ إِنَّمَا عَرَّفَ الَّذِي يَقُولُ فِيهِ: حَسَنٌ فَقَطْ. أَمَّا يَقُولُ فِيهِ حَسَنٌ صَحِيحٌ، أَوْ حَسَنٌ غَرِيبٌ، أَوْ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ فَلَمْ يُعْرِجْ عَلَى تَعْرِيفِهِ، كَمَا لَمْ يُعْرِجْ عَلَى تَعْرِيفِ مَا يَقُولُ فِيهِ: صَحِيحٌ فَقَطْ، أَوْ غَرِيبٌ فَقَطْ، وَكَأَنَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ اسْتِغْنَاءً لِشُهْرَتِهِ عَنْ أَهْلِ الْفَنِّ، وَاقْتَصَرَ عَلَى تَعْرِيفِ مَا يَقُولُ فِيهِ فِي كِتَابِهِ: حَسَنٌ فَقَطْ، أَمَّا لُغْمُوضُهُ، وَإِنَّمَا لِأَنَّهُ اصْطَلَحَ جَدِيدًا، وَلِذَلِكَ قَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ ”عِنْدَنَا“ وَلَمْ يَنْسِبْهُ إِلَى أَهْلِ الْحَدِيثِ كَمَا فَعَلَ الْخَطَّابِيُّ.

وَبِهَذَا التَّقْرِيرَ يَنْدَفِعُ كَثِيرٌ مِنَ الْإِيرَادَاتِ الَّتِي طَالَ الْبَحْثُ فِيهَا وَلَمْ يُسْفَرْ وَجْهٌ تَوْجِيهَهَا، فَلِلَّهِ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَلْهَمَ وَعَلَّمَ.

حسن غریب پر اشکال اور اس کا جواب

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ حسن کی شرط یہ ہے کہ وہ ایک سند کے علاوہ سے روایت کی جائے (یعنی کم از کم دو سندوں سے مروی ہو) تو وہ کس طرح بعض کے بارے میں کہتے ہیں ”حسن غریب“ ہم نہیں پہچانتے اسے مگر اسی سند سے؟ (اس کا مقتضی ہے کہ وہ حدیث صرف ایک ہی سند سے مروی ہو) اس سے تو دو متنافیوں کا اجتماع لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے۔

تو اس اشکال کا یہ جواب ہے کہ امام ترمذی نے علی الاطلاق حسن کی تعریف نہیں کی ہے؛ بلکہ انھوں نے حسن کی صرف ایک خاص قسم کی تعریف کی ہے جو ان کی کتاب میں واقع ہوئی ہے، اور یہ خاص قسم وہ ہے جس کے بارے میں وہ ”حسن“ بغیر کسی دوسری صفت کے کہتے ہیں (یعنی اس کے ساتھ صحیح یا غریب کو ملائے بغیر صرف حسن کہتے ہیں) اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذی (اپنی جامع میں) بعض احادیث کے بارے میں صرف حَسَنٌ کہتے ہیں، اور بعض کے

بارے میں صرف صحیح^۱ اور بعض کے بارے میں صرف غریب^۲، اور بعض کے بارے میں حسن^۳ صحیح^۴، اور بعض کے بارے میں حسن غریب^۵، (حسن کے ساتھ صحیح یا غریب کو جمع کر دیتے ہیں) اور بعض کے بارے میں صحیح غریب^۶، اور بعض کے بارے میں حسن صحیح غریب^۷ کہتے ہیں (یعنی تینوں صفتوں کو اکٹھا لاتے ہیں، یہ سات طریقے انھوں نے اپنی جامع میں استعمال کئے ہیں) اور ان کی (یہ مذکورہ) تعریف صرف پہلی قسم (حسن) پر ہی واقع ہوتی ہے (بقیہ چھ قسمیں اس تعریف میں داخل نہیں ہیں، اور ہماری یہ بات کہ ان کی تعریف کی مصداق صرف پہلی قسم یعنی حسن ہے) اس پر ان کی عبارت دلالت کرتی ہے؛ کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے ”اور اپنی کتاب میں جو ہم نے ”حدیث حسن“ کہا ہے اس سے ہماری مراد بس یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس کی اسناد حسن ہے پس ہر وہ حدیث جو روایت کی جائے بایں صورت کہ (۱) اس کا راوی متہم بالکذب نہیں ہے، (۲) اور وہ روایت کی گئی ہے اسی طرح (یعنی اسی کے الفاظ یا معنی میں) ایک سے زائد سند سے، (۳) اور وہ شاذ نہیں ہے (تو جس میں یہ تینوں شرطیں پائی جائیں) وہ ہمارے نزدیک حدیث ”حسن“ ہے۔“

ان کی اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ انھوں نے صرف اسی قسم کی تعریف کی ہے جس کے بارے میں وہ فقط حسن کہتے ہیں، رہیں وہ حدیثیں جن کے متعلق وہ حسن صحیح، یا حسن غریب، یا حسن صحیح غریب کہتے ہیں ان کی تعریف کی طرف وہ متوجہ اور مائل نہیں ہوئے، جس طرح انھوں نے توجہ نہیں کی ان کی تعریف کی طرف جن کے بارے میں صرف صحیح یا صرف غریب کہتے ہیں، گویا اہل فن کے یہاں ان کی تعریف کے مشہور ہونے کی بناء پر غیر ضروری سمجھتے ہوئے اسے ترک کر دیا، اور اس نوع کی تعریف پر جس کے بارے میں اپنی کتاب میں فقط ”حسن“ کہتے ہیں اقتصار کیا یا تو اس بناء پر کہ اس کے مفہوم میں خفاء اور پوشیدگی ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ ان کی جدید اصطلاح ہے، (اور اپنی جدید اصطلاح کی بناء پر) اس کی تعریف کو اپنے قول ”عندنا“ سے مقید کر دیا ہے، اور اس حسن کو صراحۃً محدثین کی جانب منسوب نہیں کیا ہے، جس طرح امام خطابی نے اسے صراحۃً محدثین کی جانب منسوب کیا ہے۔

اس تقریر سے وہ بہت سارے اعتراضات دور ہو گئے جن میں طویل بحث ہوئی ہے حالانکہ اس کی توجیہ کی صورت واضح نہیں ہوتی ہے، فللہ الحمد علی ما الہم وعلم۔

توضیح: شارح علام نے ”حسن غریب“ پر وارد اشکال کے جواب میں یہاں جو

بات اختصار کے ساتھ کہی ہے، اپنی اسی بات کو انھوں نے اپنی دقیق ترین کتاب ”النکت علی کتاب ابن الصلاح“ میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے، جس سے ان کے جواب کی وضاحت خود انھیں کے بیان سے ہو جاتی ہے وہ لکھتے ہیں:

”بہر حال امام ترمذی نے محدثین کے نزدیک انواع مذکورہ (یعنی صحیح، حسن، ضعیف) کی تعریف کا قصد نہیں کیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے (اپنی کتاب العلل میں) صحیح و ضعیف کی تعریف بیان نہیں کی ہے، بلکہ اس حسن کی بھی تعریف بیان نہیں کی ہے جس کے حسن ہونے پر اتفاق ہے (یعنی حسن لذاتہ) بلکہ ان کے نزدیک معرّف بہ (جس کی تعریف کی گئی ہے) وہ حسن ہے جسے بہت سارے محدثین از قبیل حسن شمار نہیں کرتے... کیونکہ اس کا راوی مستور ہے (جو مجہول کی ایک قسم ہے) یا سئی الحفظ، اور خطا غلطی سے متصف ہے، یا مختلط ہے اور حدیث اختلاط کے بعد کی ہے، یا مدّلس ہے اور روایت معتّعن ہے، یا سند میں انقطاع خفیف ہے۔ امام ترمذی کے نزدیک یہ سب قسمیں از قبیل حسن ہیں تین شرطوں کے ساتھ (۱) سند میں کوئی راوی مہتمم بالکذب نہ ہو (۲) حدیث شاذ نہ ہو، (۳) اسی الفاظ میں یا اس کے ہم معنی الفاظ میں دیگر سند سے مروی ہو۔ (ہماری) اس مذکورہ رائے کو تائید و قوت اس بات سے ملتی ہے کہ انھوں نے (اس تعریف میں) اتصال سند سے بالکل تعرض نہیں کیا ہے بلکہ اسے عام رکھا ہے اسی بنا پر انھوں نے بہت سی منقطع السند احادیث کی تحسین کی ہے۔“

پھر اپنی اس رائے کو مدلل و منقح کرنے کی غرض سے ان مذکورہ قسموں کی (جو اکثر محدثین کے نزدیک از قبیل حسن نہیں؛ بلکہ ضعیف ہیں) جامع ترمذی سے بطور مثال کے ایک ایک حدیثیں نقل کی ہیں، جن کی امام ترمذی نے اپنی شرائط کے تحت تحسین کی ہے۔ بعد ازاں لکھتے ہیں:

جب امام ترمذی کے تصرفات اور طریق عمل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ان کی رائے میں یہ مذکورہ تمام قسمیں تعدد طرق کی تائید و تقویت سے حسن (غیر ہ) کے درجہ میں پہنچ جاتی ہیں، تو انھیں کھٹک ہوئی کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگ ان کی اس رائے سے اتفاق نہ کریں، یا انھیں یہ خیال ہوا کہ کسی ایسی حدیث کو جس کا راوی ضعیف ہے یا اس کی سند منقطع ہے جب ”حسن“ سے متصف کریں گے تو بلا توقف ان کی نکتہ چینی کی جائے گی، اس لئے انھیں اپنے اجتہاد و مقصد پر تنبیہ اور اس کی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوئی، اس لئے جب ”حسن“ کی تعریف بیان کی تو اسے مطلق رکھا اور غرابت وغیرہ سے اسے مقید نہیں کیا، پھر اسے اپنی اور اپنے ہم رائے کی جانب منسوب کیا اور کہا

”فہو عندنا حسن“

حاصل کلام

مصنف علیہ الرحمہ کی دونوں کتابوں یعنی ”نزہۃ النظر“ اور ”النکت علی کتاب ابن الصلاح“ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی مراد اس تعریف سے وہ ”حسن“ ہے جسے وہ اپنی کتاب میں بغیر کسی دوسری صفت کے تنہا ذکر کرتے ہیں چونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ضعیف تھی مگر تعدد سند کی تائید سے درجہ حسن میں پہنچ گئی ہے (اسی لئے اصطلاح میں اسے حسن لغیرہ کہا جاتا ہے)

اور جس ”حسن“ کو امام ترمذیؒ ”غریب“ کے ساتھ جمع کر کے ذکر کرتے ہیں، چونکہ وہ ”حسن لذاتہ“ ہوتی ہے جس میں تعدد سند کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے یہ ”حسن“ ان کی بیان کردہ تعریف کی مصداق نہیں ہے۔

شارح کے جواب پر ایک نظر

شارح علام نے اپنے نقطہ نظر کی توجیہ و تعبیر جس بلیغ و دل نشیں پیرائے میں کی ہے بلاشبہ یہ ان کی قدرت کلام اور مہارت فن کی روشن دلیل ہے، لیکن اسے کیا کیجئے کہ ”حسن صحیح“ سے متعلق ان کے جواب کی طرح ”حسن غریب“ پر وارد اشکال کا یہ جواب بھی درج ذیل وجوہ سے محل نظر ہے:

﴿الف﴾ امام ترمذیؒ نے اپنی بیان کردہ تعریف میں ”حسن“ کو بغیر کسی قید کے مطلق رکھا ہے ان کی عبارت کے الفاظ دیکھئے، لکھتے ہیں:

”وما ذکرنا فی هذا الكتاب حدیث حسن فانما اردنا به حسن اسنادہ عندنا“
اس عبارت میں تقید کا ادنیٰ اشارہ نہیں ہے جبکہ اس جواب میں ”حسن“ کو مفرد تنہا ہونے سے متبدل کر دیا گیا ہے، اسی طرح ”حسن غریب“ کے اطلاق کو نظر انداز کر کے اسے صرف ”حسن لذاتہ“ پر محمول کیا گیا ہے جس سے اس کا وسیع مفہوم محدود ہو گیا، نصوص میں اس طرح کا تصرف اصولی طور پر مناسب نہیں سمجھا جاتا ہے۔

﴿ب﴾ اس جواب کی شاہد وجود سے تائید و موافقت نہیں ہو رہی ہے، کیونکہ جامع ترمذی

میں بڑی تعداد میں ایسی حدیثیں موجود ہیں جن کے رواۃ سب کے سب ثقہ ہیں ان میں نہ مختلط کے بعد از اختلاف کی علت ہے اور نہ مدلس کے عنعنہ کی اور ان کی سند بھی متصل ہے، پھر بھی امام ترمذی اپنی اصطلاح کے بموجب ان کے بارے میں کہتے ہیں ”هذا حديث حسن“ مثلاً کتاب الصلاة میں ”باب ماجاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلوة الا المكتوبة“ کے تحت یہ حدیث ”حدثنا احمد بن منيع، حدثنا روح بن عبادة، حدثنا زكريا بن اسحاق، حدثنا عمرو بن دينار، قال : سمعت عطاء بن يسار، عن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم“ الخ ... قال ابو عيسى: حديث ابي هريرة حديث حسن۔

حدیث کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں اور جمہور محدثین کی شرائط کے مطابق صحیح ہے، جبکہ امام ترمذی نے اپنی خاص اصطلاح کے تحت اس کی صرف تحسین کی ہے، اس لئے شارح علام کی یہ بات کیسے تسلیم کی جاسکتی ہے کہ امام ترمذی کی مراد اس تعریف سے وہ ”حسن“ ہے جسے وہ تہاذ کر کرتے ہیں جو بہت سارے محدثین کے یہاں حسن میں شمار نہیں ہوتی؛ کیونکہ اس کی سند کا کوئی راوی مستور، یا سئی الحفظ، یا مختلط، یا مدلس ہوتا ہے، یا اس کی سند میں انقطاع ہوتا ہے۔

اسی طرح موصوف کی یہ بات بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے کہ امام ترمذی جب حسن کو غریب کے ساتھ لاتے ہیں تو وہ ”حسن لذاتہ“ ہوا کرتی ہے، کیونکہ جامع ترمذی میں بہت سی احادیث ایسی ہیں جن پر امام ترمذی نے اپنی شرائط کے مطابق ”حسن غریب“ کا اطلاق کیا ہے، حالانکہ وہ زیادہ سے زیادہ ”حسن لغیرہ“ ہی کے درجہ تک پہنچتی ہیں۔

مثلاً ”كتاب الزكاة باب ما جاء في فضل الصدقة“ کی حدیث جسے امام ترمذی نے حسب ذیل سند سے روایت کی ہے۔

حدثنا عُقبة بن مكرم العمي البصري، حدثنا عبد الله بن عيسى الخزاعي البصري عن يونس بن عبيد عن الحسن عن انس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال ابو عيسى: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه۔

اس حدیث کی سند میں ایک راوی عبد اللہ بن عیسیٰ الخزازی ہیں ان کے بارے میں شارح علام حافظ ابن حجر تقریب میں لکھتے ہیں: ”ضعیف“ اور ضعیف کا لفظ حافظ ان راویوں کے بارے میں استعمال کرتے ہیں جو تقریب میں ان کے مقرر کردہ درجات میں آٹھویں درجہ کا ہوتا ہے جس کی

حدیث متابع و شواہد سے ”حسن لغیرہ“ کے درجہ میں پہنچ سکتی ہے ورنہ پھر ضعیف شمار ہوتی ہے۔
لہذا خود شارح علام کے مقررہ ضابطہ کے مطابق یہ حدیث ”حسن لغیرہ“ ہی ہے، اس لئے
موصوف کا اس جواب میں یہ کہنا کہ امام ترمذی جب ”حسن“ کو غریب کے ساتھ لاتے ہیں تو وہ
”حسن لذاتہ“ ہوتی ہے کیسے درست ہو سکتا ہے؟ واللہ اعلم بالصواب۔

امام ترمذی کے قول ”حسن صحیح“ اور ”حسن غریب“ کے بارے میں قول فیصل:
جامع ترمذی میں امام ترمذی کی ”حسن“ کے استعمال کی نوعیت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ
”حسن“ کے بارے میں عام محدثین سے الگ امام ترمذی کی اپنی خاص اصطلاح ہے اور اسی
خاص اصطلاح کے اعتبار سے انھوں نے ”کتاب العلل الصغیر“ میں اس کی تعریف بیان کی
ہے، اس لئے اس سلسلہ میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی بیان کردہ تعریف کا بہ
نظر عمیق جائزہ لیا جائے، لہذا ان کی تعریف کو ایک بار پھر سے ملاحظہ کیجئے، فرماتے ہیں:

وما ذکرنا فی هذا الكتاب ”حدیث حسن“ فانما اردنا به حسن اسنادہ
عندنا: اس مختصر تمہید و تنبیہ کے بعد لکھتے ہیں:

۱- کل حدیث یروی لا یكون فی اسنادہ من یتهم بالکذب؛ ۲- ولا یكون
الحدیث شاذًا؛ ۳- ویروی من غیر وجه نحو ذلك؛ فهو عندنا حدیث حسن.
اس میں ”کل حدیث یروی“ گویا ”جنس“ ہے جو جملہ انواع حدیث کو شامل ہے اور بعد
کی تینوں قید فصل کی مانند ہیں جن کے ذریعہ معرّف یعنی ”حسن“ کو دیگر اقسام حدیث سے ممتاز
اور الگ کر دیا گیا ہے، اب ایک ایک قید پر نظر ڈالئے۔

(الف) ”ان لا یكون فی اسنادہ من یتهم بالکذب“ اس قید سے متهم بالکذب راوی
کی حدیث ”حسن“ سے خارج ہوگئی، اور ثقہ کی حدیث، صدوق غیر ضابط کی حدیث، ضعیف غیر متهم
بالکذب کی حدیث، سنی الحفظ کی حدیث، مستور کی حدیث، مدلس معنعن حدیث، مختلط کی بعد از
اختلاط کی حدیث، منقطع السند حدیث، ”حسن“ میں داخل ہوں گی؛ کیونکہ ان میں سے کسی کے بھی
راوی متهم بالکذب نہیں ہیں، البتہ اس موقع پر امام ترمذی کا ”من یتهم بالکذب“ کا لفظ اختیار
کرنا اس بات کی جانب مشیر ہے کہ ”حسن“ میں داخل ثقہ کی روایت کا درجہ ان کے نزدیک ”صحیح“
سے فی الجملہ ناقص اور کم ہے خواہ عام محدثین کے نزدیک وہ صحیح ہی کیوں نہ ہو۔

(ب) ”ولا یكون شاذًا“ اس قید سے حدیث شاذ یعنی وہ حدیث جس میں ثقہ نے اپنے

سے اوثق یا اکثر کی مخالفت کی ہے نکل گئی۔

(ج) ”ویرویٰ من غیر وجه نحو ذلك“ اس قید سے وہ غریب مطلق ”حسن“ سے خارج ہوگئی جس کا کوئی متابع یا شاہد لفظاً یا معنی، مرفوعاً یا موقوفاً یا مقطوعاً نہ پایا جائے، اور وہ غریب جس کا کوئی متابع یا شاہد لفظاً یا معنی موجود ہو حسن میں داخل ہوگی، پھر یہ معنوی شہادت و موافقت خواہ حدیث سے مرفوع ہے ہو رہی ہو یا صحابی یا تابعی کے قول و عمل سے امام ترمذی کے نزدیک شواہد کے لئے یہ بھی معتبر ہیں کیونکہ ”نحو ذلك“ میں یہ سب داخل ہیں۔

امام ترمذی کی بیان کردہ تعریف کی تحلیل و تجزیہ سے یہ بات صاف طور پر نمایاں ہو جاتی ہے کہ ”حسن“ کے ساتھ ”صحیح“ جمع ہو سکتی ہے، ان کی تعریف کی رو سے دونوں کے مابین منافات نہیں ہے، یونہی ”غریب“ کی اکثر صورتوں اور ”حسن“ کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہے اس لئے امام ترمذی کے قول ”حسن صحیح“ اور ”حسن غریب“ پر سرے سے کوئی اشکال و اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ اوپر مذکور اعتراض و اشکال درحقیقت اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ خاص امام ترمذی کی اصطلاح کو عام محدثین کی اصطلاح پر محمول کر لیا گیا، پھر جواب بھی اسی کے تحت دیا گیا اس لئے کوئی بھی جواب نہ سقم سے محفوظ رہا اور نہ ہی امام ترمذی کے عمل و دخل سے اسے موافقت و مطابقت حاصل ہو سکی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زیادتی ثقات

(وَزِيَادَةُ رَاوِيَهُمَا) اى الحسن والحسين (مَقْبُولَةٌ، مَا لَمْ تَقَعْ مُنَافِيَةٌ لِـ) رواية (مَنْ هُوَ اَوْثَقُ) مِمَّنْ لَمْ يَذْكُرْ تِلْكَ الزِّيَادَةَ؛ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ اِمَّا اَنْ تَكُونَ لَا تَنَافِي بَيْنَهَا وَبَيْنَ رَوَايَةٍ مِّنْ لَمْ يَذْكُرْهَا، فَهَذِهِ تُقْبَلُ مَطْلَقًا؟ لِأَنَّهَا فِي حَكْمِ الْحَدِيثِ الْمُسْتَقْبَلِ الَّذِي يَنْفَرِدُ بِهِ الثَّقَةُ وَلَا يَرْوِيهِ عَنْ شَيْخِهِ غَيْرُهُ، وَاِمَّا اَنْ تَكُونَ مُنَافِيَةٌ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ قَبُولِهَا رَدُّ الرَّوَايَةِ الْآخَرَى. فَهَذِهِ هِيَ الَّتِي يَقَعُ التَّرْجِيحُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مُعَارِضِهَا، فَيُقْبَلُ الرَّاجِحُ وَيُرَدُّ الْمَرْجُوحُ. وَاشْتَهَرَ عَنْ جَمْعِ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْقَوْلُ بِقَبُولِ الزِّيَادَةِ مَطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ، وَلَا يَتَأْتَى ذَلِكَ عَلَى طَرِيقِ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِينَ يَشْتَرِطُونَ فِي الصَّحِيحِ اَنْ لَا يَكُونَ شَاذًا، ثُمَّ يُقَسِّرُونَ الشُّذُوزَ بِمُخَالَفَةِ الثَّقَةِ مَنْ هُوَ اَوْثَقُ مِنْهُ.

وَالْعَجَبُ مِمَّنْ أَغْفَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ مَعَ إغْتِرَافِهِ بِاشْتِرَاطِ إِنْقَاءِ الشُّذُوذِ فِي حَدِّ الصَّحِيحِ وَكَذَا الْحَسَنِ. وَالْمَنْقُولُ عَنْ أَيْمَةِ الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِينَ كَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَيَحْيَى الْقَطَّانِ، وَأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ، وَالْبُخَارِيَّ، وَأَبِي زُرْعَةَ، وَأَبِي حَاتِمٍ، وَالنَّسَائِيَّ، وَالذَّارِقُطَنِيَّ وَغَيْرِهِمْ إِعْتِبَارُ التَّرْجِيحِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالزِّيَادَةِ وَغَيْرِهَا وَلَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِطْلَاقُ قَبُولِ الزِّيَادَةِ.

وَأَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ إِطْلَاقُ كَثِيرٍ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ الْقَوْلَ بِقَبُولِ زِيَادَةِ الثَّقَةِ، مَعَ أَنَّ نَصَّ الشَّافِعِيِّ يَدُلُّ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ قَالَ - فِي أَثْنَاءِ كَلَامِهِ عَلَى مَا يُعْتَبَرُ بِهِ حَالُ الرَّاوِي فِي الضُّبْطِ مَا نَصَّهُ - :

وَيَكُونُ إِذَا شَرِكَ أَحَدًا مِنَ الْحُقَاطِ لَمْ يُخَالِفْهُ، فَإِنْ خَالَفَ فَوُجِدَ حَدِيثُهُ أَنْقَصَ كَانَ فِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ مَخْرَجِ حَدِيثِهِ، وَمَتَى خَالَفَ مَا وَصَفْتُ أَضُرَّ ذَلِكَ بِحَدِيثِهِ. انْتَهَى كَلَامُهُ.

وَمُقْتَضَاهُ أَنَّهُ إِذَا خَالَفَ فَوُجِدَ حَدِيثُهُ أَزِيدَ أَضُرَّ ذَلِكَ بِحَدِيثِهِ، فَدَلُّ عَلَى أَنَّ زِيَادَةَ الْعَدْلِ عِنْدَهُ لَا يَلْزَمُ قَبُولُهَا مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا تُقْبَلُ مِنَ الْحُقَاطِ، فَإِنَّهُ إِعْتَبَرَ أَنَّ يَكُونَ حَدِيثُ هَذَا الْمَخَالِفِ أَنْقَصَ مِنْ حَدِيثِ مَنْ خَالَفَهُ مِنَ الْحُقَاطِ، وَجَعَلَ نَقْصَانُ هَذَا الرَّاوِي مِنَ الْحَدِيثِ دَلِيلًا عَلَى صِحَّتِهِ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى تَحَرُّيهِ، وَجَعَلَ مَا عَدَا ذَلِكَ مُضِرًّا بِحَدِيثِهِ، فَدَخَلَتْ فِيهِ الزِّيَادَةُ، فَلَوْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَقْبُولَةً مُطْلَقًا لَمْ تَكُنْ مُضِرَّةً بِحَدِيثِ صَاحِبِهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ثَقَّةَ رَاوِي كَا حَكَم

ترجمہ: حسن و صحیح کے راوی کی زیادتی مقبول ہوگی جبکہ یہ زیادتی نہ واقع ہو مخالف اس راوی کی روایت سے جو ثقاہت میں بڑھا ہے (حسن و صحیح کے راوی سے) اور اس نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے، (لان الزیادۃ سے زیادتی ذکر نہیں کی ہے، یا تو تعارض و مخالفت نہیں ہوگی، تو یہ زیادتی مطلقاً (بغیر کسی قید و تفصیل کے) قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ زیادتی اس مستقل حدیث کے حکم میں ہے جس کی روایت میں ثقہ منفرد ہوتا ہے، کہ اس حدیث کو کوئی دوسرا راوی اس

کے شیخ سے روایت نہیں کرتا ہے، اور یا تو یہ زیادتی مخالف و معارض ہوگی (اس حدیث کے جس میں یہ زیادتی نہیں ہے) اس طور پر کہ اس زیادتی کے قبول کر لینے سے دوسری حدیث کا (جس میں زیادتی نہیں ہے) رد لازم ہو جاتا ہے، تو یہ وہ زیادتی نہیں ہے (اس طور پر کہ اس زیادتی کے قبول کر لینے سے دوسری حدیث کا (جس میں زیادتی نہیں ہے) رد لازم ہو جاتا ہے، تو یہ وہ زیادتی ہے کہ اس کے اور اس کے معارض و مخالف کے مابین (وجوہ ترجیحات کے ذریعہ) ترجیح واقع ہوگی کہ راجح کو قبول اور مرجوح کو رد کر دیا جائے گا (یعنی اسباب رجحان دونوں میں سے جس کے ساتھ ہوں گے وہ قبول کی جائیگی) اور علماء حدیث کی ایک جماعت سے اس زیادتی کا مطلقاً بغیر کسی تفصیل کے قبول کرنے کا قول مشہور ہے، یہ قول درست نہیں ہوگا محدثین کے طریقہ پر جنہوں نے ”حدیث صحیح“ میں شرط عائد کی ہے شاذ نہ ہونے کی، پھر شاذ کی تعریف و تفسیر ثقہ کی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت سے کرتے ہیں، (جس کا مقتضی یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی جب اس سے اولیٰ کی روایت کے مخالف ہوگی تو صحیح نہیں ہوگی)۔

اور تعجب ہے ان علماء میں سے ان لوگوں پر جنہوں نے اس سے غفلت برتی (یعنی صحیح میں محدثین کی شرط عدم شذوذ سے زیادتی ثقات کے مسئلہ میں غفلت برتی، باوجود اس کے کہ ”صحیح“ اور اسی طرح ”حسن“ کی تعریف میں شاذ نہ ہونے کی شرط عائد کئے جانے کے معترف ہیں، اور مقتدین ائمہ حدیث جیسے عبدالرحمن بن مہدی، یحییٰ بن سعید قطان، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن عبداللہ المدینی (مدینہ منورہ کی جانب نسبت ہے) محمد اسماعیل البخاری، ابو ذرۃ الرازی، ابو حاتم الرازی، احمد بن شعیب النسائی، علی بن عمر الدارقطنی، وغیرہ سے ان مسائل میں جو زیادتی ثقات وغیرہ (جیسے ابدال) سے تعلق رکھتے ہیں ترجیح کا اعتبار کرنا ہی منقول ہے، ان میں کسی سے زیادہ کا علی الاطلاق قبول کرنا معروف نہیں ہے۔

اور اس تعجب سے زیادہ تعجب آمیز اکثر شوافع کا مطلقاً زیادہ ثقات کے قبول کئے جانے کا قول ہے، جبکہ امام شافعی کی نص و تصریح کی دلالت اس کے برخلاف ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے کلام - کس طور پر راوی کے ضبط کے حال کی جانچ کی جائے گی کے دوران - فرمایا ہے (یہ ان کی عبارت ہے) کہ راوی جب شریک ہو کسی حافظ حدیث کے ساتھ (کسی حدیث کی روایت میں) تو (روایت میں) اس کی مخالفت نہ کرے، اور اگر مخالفت کی اور اس کی حدیث کم پائی گئی (حافظ کی حدیث سے) تو یہ کمی (بشرطیکہ اس سے حافظ کی حدیث سے تعارض نہ لازم آئے) اس کے بیان

حدیث کی صحت پر دلیل ہوگی، اور جب اس راوی نے ہماری ذکر کردہ صورت کے خلاف کیا (یعنی حدیث میں زیادتی یا تبدیلی کر دی) تو یہ اختلاف اس کی حدیث کو نقصان دہ ہوگا۔ ان کا کلام انتہاء کو پہنچ گیا۔

(امام شافعی کے) کلام کا مقتضی ہے کہ اس راوی نے جب حفاظ میں سے کسی کی (روایت میں) مخالفت کی اور اس کی حدیث میں زیادتی پائی گئی تو مخالفت مع الزیادة کا پایا جانا اس کی حدیث کو ضرر رساں ہوگا، لہذا امام کے کلام نے اس پر دلالت کی کہ عادل غیر معلوم الضبط کی زیادہ کا ان کے نزدیک مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، بلکہ صرف حافظ کی زیادہ قبول کی جائے گی، کیونکہ انھوں نے اعتبار کیا ہے اس مخالف راوی کی حدیث کے ناقص اور کم ہونے کا اس حافظ کی حدیث سے جس کی اس نے مخالفت کی ہے، اور اس راوی کا حدیث سے کچھ کم کر دینے کو حدیث کی صحت کو دلیل قرار دیا ہے، بایں وجہ کہ یہ نقصان اس کی بہتر کی طلب اور احتیاط پر دلالت کرتا ہے، اور کمی کے ماسوا کو اس کی حدیث کیلئے مضر ٹھہرایا ہے، پس اس ماسوا میں زیادہ بھی داخل ہوئی، لہذا ان کے نزدیک اگر زیادہ مطلقاً مقبول ہوتی تو یہ زیادہ اس کے راوی کی حدیث کو مضر نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ اعلم۔

توضیح: جب دو یا دو سے زائد عادل و ضابط ایک حدیث روایت کریں اور ان میں سے کوئی ایک اس حدیث کی سند یا متن میں کچھ زیادتی بیان کرے جسے دیگر راوی نے ذکر نہیں کیا ہے، یا کوئی عادل و ضابط ایک حدیث کو مثلاً دو مرتبہ بیان کرے ایک مرتبہ روایت میں کوئی زیادتی ذکر کرے جسے اس نے دوسرے موقع پر ذکر نہیں کیا تھا، اسی کو محدثین کی اصطلاح میں زیادہ ثقات کہا جاتا ہے۔ علوم حدیث کی اقسام میں زیادہ ثقات کی معرفت ایک لطیف و غامض فن ہے جس میں اشتغال بنظر استحسان دیکھا جاتا ہے، کیونکہ زیادہ سے مطلق کی تعقید، عام کی تخصیص، معانی کی وضاحت وغیرہ احکام و فوائد حاصل ہوتے ہیں، جماعت محدثین میں حافظ ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن زیاد نیساپوری، حافظ ابوالولید حسان بن محمد نیساپوری، حافظ ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ معروف بہ ابن خزیمہ، حافظ ابو نعیم عبد الملک بن محمد جرجانی وغیرہ اس فن کی معرفت میں خاص شہرت کے حامل تھے۔

ثقات کی یہ زیادتی قبول کی جائے گی یا نہیں، پھر اگر قبول کی جائے گی تو قیود و شرائط کے ساتھ یا علی الاطلاق اس بارے میں علماء امت مختلف الرائے ہیں اس مسئلہ سے متعلق ان کے بہت

سارے اقوال ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے حافظ ابن الصلاح کے قول کو پسند کیا ہے اور اسی کو مزید تنقیح کے ساتھ اس موقع پر بیان کیا ہے اور عام طور پر متاخرین محدثین کا عمل اسی کے مطابق ہے۔
 ”من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة“ اس عبارت میں ”من تفضليہ مع اپنے مدخول کے مقدر ہے تقدیر عبارت یوں ہے ”من هو اوثق من راوی الحسن والصحيح“ اور ”ممن لم يذكر“ ”من هو“ کا بیان ہے۔

مصنف کے قول کا حاصل

مسئلہ زیر نظر میں مصنف کے قول کا حاصل یہ ہے کہ راوی ثقہ جب اپنی روایت میں کوئی زائد بات ذکر کرے جو اس حدیث کے دیگر ثقات کی روایت میں نہیں ہے اور یہ زائد بات ان ثقات کی روایت کے معارض و مخالف نہیں ہے، تو یہ زیادتی مقبول ہوگی، کیونکہ یہ اپنی بات کو جزم و یقین کے ساتھ بیان کر رہا ہے اور اس کی بات کا کوئی معارض بھی نہیں ہے تو اس کی ثقاہت کا تقاضا ہے کہ یہ بات قبول کی جائے۔ گویا زیادتی یہ ایک مستقل حدیث ہے جس کی روایت میں ثقہ منفرد ہے اور ثقہ کا تفرّد مقبول ہے۔

اور اگر راوی ثقہ کی یہ زیادتی اس حدیث کے دیگر اوثق یا ثقات کی روایت کے معارض و مخالف ہے تو شاذ ہو جانے کی بناء پر راوی اوثق یا ثقات کی روایت کے بالمقابل مرجوح ہو کر رد ہو جائے گی، بشرطیکہ وجوہ ترجیحات میں سے کوئی وجہ ترجیح نہ پائی جائے۔
 ابن جماعہ اپنی کتاب ”المنہل الروی“ میں مصنف کی اس مذکورہ تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا التفصيل حسن، لكنه مُخِلٌّ بمخالفة الثقة من هو مثله في الضبط، وبيان حكمه. ”یعنی یہ تفصیل بہتر ہے لیکن ایک ثقہ کی حفظ میں اپنے ہم درجہ ثقہ کی مخالفت نیز اسکے حکم کے بیان سے یہ تفصیل قاصر اور خالی ہے (یعنی یہ تفصیل زیادۃ ثقات کی تمام قسموں کی جامع نہیں ہے)“
 ”واشتهر عن جمع من العلماء بقبول الزيادة مطلقاً“ حافظ خطیب بغدادی نے ”الكفاية“ میں جمہور فقہاء و محدثین کا یہی مذہب نقل کیا ہے کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً قبول کی جائے گی یعنی یہ زیادتی خواہ لفظ میں واقع ہو یا معنی میں، خواہ یہ زیادتی اس راوی سے واقع ہو جس نے اولاً اس زیادتی کے بغیر یہ حدیث بیان کی تھی یا دوسرے راوی سے واقع ہو، اس زیادتی سے خواہ حکم

شرعی کا تعلق ہو یا نہ ہو، اس زیادتی سے ثابت شدہ حکم بدل جائے یا نہ بدلے، اس زیادتی سے اس حکم کا نقض لازم آئے جو ایسی حدیث سے ثابت ہوا تھا جس میں یہ زیادتی نہیں ہے، زیادتی بیان کرنے والے اور نہ بیان کرنے والوں کی مجلس سماع کا اتحاد معلوم ہو یا نہ معلوم ہو، اس زیادتی کے بیان سے ساکت خواہ کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں؛ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں مطلقاً کے اطلاق کی یہ مذکورہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

”ولا یتأتی ذلک الخ“ جمہور فقہاء و محدثین کے اس قول پر مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس اطلاق و تعیم میں ثقہ کی وہ زیادتی بھی داخل ہے جس میں شدوذ پایا جا رہا ہے، جبکہ محدثین کے نزدیک حدیث کے مقبول و صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ شاذ نہ ہو یعنی اس میں ثقہ کی اپنے سے اوثق یا اکثر کی مخالفت نہ پائی جائے، لہذا بغیر کسی تفصیل کے علی الاطلاق زیادہ ثقات کے قبول کرنے کا یہ قول محدثین کے طریقہ کے مطابق درست نہیں ہوگا۔

”والعجب ممن اغفل ذلک منهم الخ“ یعنی ایک طرف تو یہ حضرات ”صحیح و حسن“ کی تعریف میں عدم شدوذ کی قید و شرط کو تسلیم کرتے ہیں، اور دوسری طرف زیادتی ثقات کے مسئلہ میں اس قید کو نظر انداز کر کے علی الاطلاق اس کو قبول کئے جانے کے قائل ہیں، لہذا ان حضرات کا یہ طرز عمل تعجب خیز ہے۔

اعتراض کا جواب: اس اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات نے ”صحیح و حسن“ کی تعریف میں شدوذ کے انتفاء کی شرط پر اعتماد کر کے زیر بحث مسئلہ میں اس سے تغافل اختیار کیا، اور اپنے قول ”زیادة ثقة مقبولة مطلقاً“ سے انھوں نے ”زیادة کے منافی ہونے یا منافی نہ ہونے کی جہت سے اطلاق و تعیم مراد نہیں لی ہے ورنہ خود ان کے قول میں تعارض لازم آئے گا۔“ چنانچہ محقق علامہ طاہر جزائری اپنی مفید ترین تصنیف ”توجیہ النظر الی اصول الاثر“ میں لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر عن جمع من العلماء اطلاق القول بقبول زیادة الثقة، مع ان قبولها مقید بما ذکر آنفاً، (ای ان لم تكن منافية لرواية من لم يذكرها) ولعلهم إنما سكتوا عن ذلك اكتفاء بما ذكروا فی تعريف الصحيح والحسن، من اعتبار السلامة من الشذوذ فيهما، ... فلو اقبلوا زیادة الثقة مع منافاتها لرواية من هو اوثق منه، كانوا قد احلوا بما شرطوه من السلامة من الشذوذ، وفي ذلك من التناقض الجلی مالا يخفى علی امثالهم“

اور یقیناً علماء کی ایک جماعت سے زیادہ ثقہ کو مطلقاً قبول کئے جانے کا قول مشہور ہے، باوجودیکہ اس کا قبول کیا جانا مقید ہے اس قید سے جو ابھی (اوپر) ذکر کی گئی ہے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ علماء چونکہ ”صحیح و حسن“ کی تعریف میں عدم شذوذ کے اعتبار کا ذکر کر چکے تھے، لہذا اسی ذکر سابق پر اکتفا کرتے ہوئے (اس مسئلہ میں) اس کے ذکر سے سکوت کیا ہو،... اور اگر بالفرض انھوں نے زیادہ ثقہ کو اس کے اوثق روایت سے منافی ہونے کے باوجود قبول کیا ہے، تو خود اپنی عائد کردہ شرط ”سلامتی شذوذ“ کے تارک ہو گئے، اور اس میں کھلاتا نقض ہے جو ان جیسے علماء سے مخفی نہیں رہ سکتا ہے۔

”واعجب من ذلك اطلاق كثير من الشافعية الخ“ اس عبارت سے مصنف نے مسئلہ زیادہ ثقہات سے متعلق اپنے ہم مسلک علماء کا لطیف پیرائے میں شکوہ کیا ہے فرما رہے ہیں ”تعجب بالائے تعجب تو یہ ہے کہ بہت سے شوافع بھی زیادہ ثقہ کو علی الاطلاق قبول کئے جانے کے قائل ہیں باوجود اس کے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی نص و عبارت کی دلالت اس کے برخلاف ہے“ پھر اپنی بات کو مدلل کرنے کے لئے اصول فقہ کے موضوع پر امام شافعیؒ کی تصنیف ”الرسالة“ سے خود امام شافعی رحمہ اللہ ہی کے الفاظ میں ایک عبارت نقل کی ہے۔ جس کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ اگر راوی عادل کے حفظ و ضبط کا حال معلوم نہیں ہے تو اس کی معرفت کا طریقہ کیا ہے؟ امام شافعیؒ کی عبارت اور اس کا ترجمہ گزر چکا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ”امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں حفاظ کی روایت کے مقابلہ میں حفظ و ضبط میں غیر معروف عادل راوی کی زیادتی قبول نہیں کی جائے گی“ لہذا ان علماء شوافع کا اپنے امام کے مذہب کے خلاف علی الاطلاق زیادہ ثقہ کو قبول کرنے کا قول باعث تعجب ہے۔

اس استدلال پر نظر: مصنف نے اپنے استعجاب کی توجیہ میں امام شافعیؒ کی اوپر مذکور جو عبارت نقل کی ہے، مصنف کے تلمیذ علامہ حافظ قاسم اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ليس هذا محل ما ذكره امامهم؛ لانه فيمن يختبر ضبطه، وكلامهم في الثقة،

وهو عندهم العدل الضابط فلا تعجب. والله اعلم

امام شافعی کی مذکورہ عبارت کا یہ موقع محل نہیں ہے، کیونکہ اس کا تعلق اس راوی سے ہے جس کے ضبط کی (ابھی) جانچ کی جا رہی ہے، جبکہ علماء شوافع کا کلام ثقہ راوی کی زیادہ کے بارے میں ہے، جو ان کے نزدیک عادل، ضابط ہے، لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، واللہ اعلم۔

مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے کلام سے جس زیادہ کا عدم قبول مفہوم ہو رہا ہے اس کے

راوی کا ضابطہ ہونا ابھی متحقق نہیں ہے، اور علمائے شوافع جس زیادہ کو علی الاطلاق قبول کئے جانے کے قائل ہیں اس کا راوی عادل و ضابط ہے، ظاہر ہے کہ دونوں کلام کا موقع محل الگ الگ ہے، اس لئے ان میں کوئی تعارض و مخالف نہیں ہے کہ اظہار تعجب کیا جائے۔
اور علامہ ابن اسحاق "تقوالاثر" میں لکھتے ہیں

"ان زیادة راوى الصحيح والحسن مقبولة، مالم تقع مخالفة لرواية من هو اوثق منه، واطلاق كثير من الشافعية القول بقبول زيادة الثقة محمول على تقييدهم الخبر المقبول بان لا يكون شاذاً، وليس نص امامهم منافياً لاطلاقهم كما ظن"۔
راوی صحیح و حسن کی وہ زیادہ مقبول ہے جو نہ واقع ہو مخالف ایسے راوی کی روایت سے جو ثقاہت میں مخالف سے بڑھا ہوا ہے اور بہت سارے شوافع کا علی الاطلاق زیادہ ثقہ کو قبول کئے جانے کا قول خبر مقبول میں ان کی بیان کردہ قید "عدم شذوذ" پر محمول ہے، (یعنی زیادہ ثقات میں بھی ان کے نزدیک عدم شذوذ کی شرط ملحوظ ہے لہذا ان کے اس اطلاق و تعمیم میں ثقہ کی زیادہ شاذہ داخل نہیں ہے) اور ان کے امام یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کی نص و عبارت ان علمائے شوافع کے اطلاق کے معارض و مخالف نہیں ہے، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔

یہی بات ملا علی قاری نے اپنی شرح، شرح النخبہ میں اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے "امعان النظر" میں تحریر کی ہے کہ امام شافعی کی عبارت کے مفہوم، اور شوافع کے اطلاق کے مابین تعارض و مخالف نہیں ہے، کیونکہ امام شافعی جس راوی کی زیادتی کو اس کی حدیث کے لئے مضر بتا رہے ہیں وہ عادل غیر معلوم الضبط ہے اور ان کے متبعین علماء جس راوی کی زیادہ کو مطلقاً بشرط عدم شذوذ قبول کئے جانے کے قائل ہیں وہ صحیح و حسن کا راوی ہے؛ جس کی عدالت و ضبط ثابت و متحقق ہے، لہذا ان میں کوئی تعارض و مخالف نہیں ہے۔

المحفوظ والشاذ والمعروف والمنكر:

(فإن خولف بأرجح) منه لمزيد ضبط، أو كثرة عدد، أو غير ذلك من وجوه الترجيح (فالراجح) يقال له: (المحفوظ، ومقابلته) وهو المرجوح يقال له: (الشاذ)۔

مثال ذلك: ما رواه الترمذی، والنسائی، وابن ماجه، من طريق ابن عیینة، عن عمرو بن دينار، عن عوسجة عن ابن عباس۔ - رضي الله عنهما -

”اَنَّ رَجُلًا تُوَفِّيَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَدْعُ وَارِثًا إِلَّا مَوْلَى هُوَ أَعْتَقَهُ...“ الحديث.

وتابع ابن عيينة على وَضِلِّهِ ابْنُ جُرَيْجٍ وغيره. وَخَالَفَهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، فرواه عن عمرو بن دينارٍ عَوْسَجَةَ، ولم يَذْكُرْ ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - . قال ابو حَاتِمٍ: المحفوظُ حديثُ ابْنِ عُيَيْنَةَ. انتهى.

فَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ من اهل العدالة والضبط، ومع ذلك رَجَّحَ ابو حَاتِمٍ رواية مَنْ هُوَ أَكْثَرُ عَدَدًا مِنْهُ. وَعُرِفَ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ الشَّاذَّ: ما رواه المقبولُ مُخَالَفًا لِمَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ، وهذا هو المعتمدُ في تعريفِ الشَّاذِّ بحسبِ الاصطلاح.

(و) إِنْ وَقَعَتِ الْمُخَالَفَةُ (مع الضعف؛ فالرَّاجِحُ) يُقَالُ لَهُ (الْمَعْرُوفُ وَمُقَابِلُهُ) يُقَالُ لَهُ (الْمُنْكَرُ)

مثاله: مَا رَوَاهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، مِنْ طَرِيقِ حُبَيْبِ بْنِ حَبِيبٍ، وَهُوَ اخُو حَمْزَةَ بْنِ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ الْمُقَرِّيِّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ الْعِزَّارِ بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ، وَآتَى الزَّكَاةَ، وَحَجَّ، وَصَامَ، وَقَرَنَ الضَّيْفَ، دَخَلَ الْجَنَّةَ“. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: هُوَ مُنْكَرٌ؛ لِأَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الثَّقَاتِ رَوَاهُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ مَوْقُوفًا؛ وَهُوَ الْمَعْرُوفُ.

وَعُرِفَ بِهَذَا أَنَّ بَيْنَ الشَّاذِّ وَالْمُنْكَرِ، عُمُومًا وَخُصُوصًا مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّ بَيْنَهُمَا اجْتِمَاعًا فِي إِشْتِرَاطِ الْمُخَالَفَةِ، وَإِفْتِرَاقًا فِي أَنَّ الشَّاذَّ رِوَايَةُ ثِقَةٍ أَوْ صَدُوقٍ وَالْمُنْكَرُ رِوَايَةُ ضَعِيفٍ؛ وَقَدْ غَفَلَ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

محفوظ وشاذ

ترجمہ: اور اگر مخالفت کی جائے (یعنی راوی صحیح و حسن کی یہ مخالفت خواہ کمی ہو یا زیادتی میں، سند میں ہو یا متن میں) ایسے راوی کے ذریعہ جو اس سے ارجح ہے زیادتی ضبط، یا کثرت عدد یا دیگر وجوہ ترجیحات (مثلاً فقہ راوی، مملو سند وغیرہ) کے سبب، تو راجح کو ”محفوظ“ اور اس کے مقابل کو جو مرجوح ہے ”شاذ“ کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے بسند عن

(سفیان) بن عیینہ، عن عمرو بن دینار، عن عوسجۃ، عن ابن عباس رضی اللہ عنہما :- ”أَنَّ رَجُلًا تَوَفَّى عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَدُخْ وَارِثًا إِلَّا مَوْلَى هُوَ اعْتَقَهُ...“ الحدیث۔ یعنی آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایک آدمی کی وفات ہوگئی اور اس نے (اپنے پیچھے) کوئی وارث نہیں چھوڑا لیکن ایک مولیٰ کو چھوڑا جس کو رجل متوفی نے آزاد کیا تھا الخ۔

اس حدیث کی سند کو ابن عباس رضی اللہ تک پہنچانے میں ابن جریج وغیرہ نے سفیان بن عیینہ کی موافقت اور بیروی کی ہے، اور ان راویوں کی (تہا) حماد بن سلمہ نے مخالفت کی، کہ اسے عن عمرو بن دینار عن عوسجۃ مرسلًا روایت کیا اور (سند میں) ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ذکر نہیں کیا۔ امام ابو حاتم رازی نے کہا ”محفوظ“ ابن عیینہ کی حدیث ہے۔ امام ابو حاتم کی بات پوری ہوگئی۔

پس حماد بن زید اہل عدالت و ضبط میں سے ہیں، باوجود اس کے ابو حاتم نے ان لوگوں کی روایت کو ترجیح دی جو حماد بن سلمہ کے مقابلہ تعداد میں زیادہ تھے، اور اس تقریر سے (کہ عُرف کی ضمیر مرفوع سے مراد راوی صحیح و حسن ہیں) پہچان ہوگئی کہ ”شاذ“ وہ حدیث ہے جس کو راوی مقبول نے اپنے سے اولیٰ کے مخالف روایت کیا ہے، اور یہ تفصیل (جو ہم نے بیان کی ہے) اسی پر اعتماد کیا گیا ہے اصطلاح کے مطابق شاذ کی تعریف میں (اور یہی امام شافعی و علماء حجاز کی مختار تعریف ہے)

معروف و منکر

اور اگر واقع ہو مخالفت ضعف کے ساتھ (یعنی راوی مخالف میں سوہ حفظ یا جہالہ وغیرہ جیسے اسباب کی بنا پر ضعف ہے اور ثقہ کی مخالفت کر رہا ہے) تو راجح کو ”معروف“ اور اس کے مقابل (مرجوح) کو ”منکر“ کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے بسند حُصَیب بن حَبِیب وَهُوَ أَخُو حَمْزَةَ بْنِ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ الْمُقْرِئِ، (باب افعال سے اسم فاعل) عن ابی اسحاق، عن العیزار بن خُرَیث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ، وَآتَى الزَّكَاةَ، وَحَجَّ، وَصَامَ، وَقَرَأَ الضَّيْفَ، دَخَلَ الْجَنَّةَ“ ابو حاتم رازی نے کہا ہے یہ حدیث ”منکر“ ہے کیونکہ ان کے غیر (کیونکہ حُصَیب ضعیف ہیں) یعنی

ثقات نے اسے ابواسحاق سے موقوفاً روایت کیا ہے، اور موقوف ہی معروف ہے۔
اس تقریر و بیان سے (جو شاذ اور منکر کے درمیان فرق پر دلالت کرتی ہے) پہچان لیا گیا

کہ شاذ و منکر کے مابین (باعتبار مفہوم کے) عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان اشتراط مخالفت میں اجتماع ہے (کہ مخالفت کی شرط دونوں میں معتبر ہے) اور اس امر میں ابتراق ہے کہ ”شاذ“ ثقہ یا صدوق کی روایت ہے، اور ”منکر“ ضعیف کی روایت ہے، اور جس نے شاذ و منکر کے مابین مساوات اور برابری قائم کی ہے اس نے (اصطلاح سے) غفلت برتی ہے۔

توضیح: ”فَانْ خُولِفَ بَارْجَحَ“ متن کا عطف ”وَزِيَادَةُ رَاوِيَهُمَا“ متن پر ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ”راویہما“ میں ہما ضمیر مجرور سے مراد ”صحیح و حسن“ ہیں، لہذا ”فان خولف“ معطوف میں بھی خولف کی ضمیر مرفوع کا مرجع ”صحیح و حسن“ ہی ہے، ترجمہ میں اسی مرجع کو ظاہر کر دیا گیا ہے جسے معلوم ہو گیا کہ شاذ کا راوی ”مقبول“ ہوتا ہے، مگر اپنے مقابل راوی ارجح کی مخالفت کے سبب اس کی روایت مرجوح و شاذ ہو گئی ہے۔ شارح نے آگے ”وَعُرِفَ مِنَ التَّقْوِيرِ“ سے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

”وهذا هو المعتمد في تعريف الشاذ“ ”شاذ“ لغت میں جماعت سے الگ ہونے والے کو کہتے ہیں، جو شَذَّ يَشْذُو (باب نصر و ضرب) سے اسم فاعل ہے، اصطلاح محدثین میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ذیل میں تین معروف تعریفات نقل کی جا رہی ہیں:

﴿الف﴾ حافظ ابو یعلیٰ خلیل بن عبد اللہ الخلیلی نے حافظ محدثین کے حوالہ سے ”شاذ“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الذي عليه حفاظ الحديث أنَّ الشاذَّ ما ليس له إلاَّ اسناد واحد، يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة، فما كان من غير ثقة فمتروك لا يُقبل، وما كان عن ثقة يُتوقف فيه ولا يحتاج به، يعني حفاظ حديث کے مذہب پر شاذ وہ حدیث ہے جس کی سند صرف ایک ہو، جسے کوئی شیخ تنہا روایت کر رہا ہے وہ شیخ خواہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، تو جو شاذ غیر ثقہ سے مروی ہے وہ متروک غیر مقبول ہے، اور جو ثقہ سے مروی ہے اس میں توقف کیا جائیگا اور اس سے احتجاج نہیں کیا جائیگا۔

حافظ حنبلی کی بیان کردہ اس تعریف میں صرف تفر در راوی کی شرط ہے، اس تعریف کے اعتبار سے ”شاذ“ اور ”فرد مطلق“ میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں مساوی و یکساں ہیں۔

عرب حافظ ابو عبد اللہ الحاکم نیشاپوری کے نزدیک ”شاذ“ کی تعریف یہ ہے:
 ”الشاذ هو الحديث الذي يَتَفَرَّدُ به ثِقَةٌ مِنَ الثَّقَاتِ، وليس له أصلٌ بمتابعٍ لذلك الثِقَةِ“ یعنی شاذ وہ حدیث ہے جس کی روایت میں کوئی ثقہ متفرد اور تنہا ہے کہ اس حدیث کی اس ثقہ کی موافقت و متابعت میں سرے سے کوئی حدیث نہیں ہے۔ امام حاکم نے حافظ حنبلی کے عموم کی بجائے صرف ثقہ کے تفرد کا اعتبار کیا ہے اس لئے ان کی تعریف حافظ حنبلی کی تعریف سے قدرے خاص ہے، بقول امام نووی ”حافظ ابو عبد اللہ الحاکم شاذ کی اس تعریف میں تنہا نہیں ہیں بلکہ محدثین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے عادل، ضابط کی حدیث فرد شاذ میں داخل ہو جائے گی جبکہ شذوذ و صحت کے منافی ہے جیسا کہ ”صحیح“ کی تعریف میں معلوم ہو چکا ہے، علاوہ ازیں خود صحیحین میں ایک بڑی تعداد ایسی حدیثوں کی پائی جاتی ہے جو صرف ایک سند سے مروی ہیں کہ ثقات و اثبات ان کی روایت میں متفرد ہیں، اس لئے ان دونوں تعریفوں کی تطبیق ائمہ حدیث کے تصرفات اور طریق عمل سے مشکل ہے۔

درج پچھ شارح علام کے نزدیک شاذ کی تعریف یہ ہے:

”ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه“ ”شاذ وہ حدیث ہے جسے راوی مقبول اپنے سے اولیٰ و درج کے مخالف روایت کرے“ یہی تعریف امام شافعیؒ اور محدثین حجاز کی ایک جماعت سے مروی ہے، شارح اسی تعریف کو اوپر مذکور دونوں تعریفوں کے بالمقابل اصطلاح کے مطابق معتمد کہہ رہے ہیں بعد کے علماء حدیث نے اسی تعریف پر اعتماد کیا ہے۔ حافظ ابن الصلاح نے اپنی مشہور کتاب ”علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح“ میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق جو تفصیل درج کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

جب راوی ثقہ کسی حدیث کی روایت میں متفرد ہے (۱) تو اگر وہ اس منفرد حدیث میں ایسے راوی کی مخالفت کر رہا ہے جو حفظ و ضبط میں اس سے اولیٰ و اعلیٰ ہے تو اس کی یہ منفرد روایت شاذ مردود ہوگی۔

(۲) اور اگر راوی کی منفرد روایت سے دیگر ثقات کی مخالفت نہیں ہو رہی ہے، تو اگر یہ متفرد راوی عادل و حافظ اور ضبط اتقان میں قابل بھروسہ ہے تو اس کی یہ منفرد روایت قبول کی جائے گی، اس کا تفرد روایت کے لئے قاذح اور باعث عیب نہیں ہوگا۔

(۳) اور اگر راوی اس درجہ کا نہیں ہے کہ اس کے ضبط و اتقان پر اعتماد کیا جائے، پھر بھی حفظ و ضبط میں ثقات و اثبات کے قریب ہے (یعنی خفیف الضبط ہے) تو اس کی حدیث فرد ”حسن“ ہوگی۔

(۴) اور اگر حفظ و اتقان میں ثقات سے بعید ہے (یعنی قلیل الضبط ہے) تو اس کی منفرد حدیث بھی شاذ و مردود ہوگی اس تفصیل سے ”شاذ مردود“ کی دو قسمیں ثابت ہوئیں: (۱) وہ حدیث فرد جو راوی اولی و ارجح کی روایت کے خلاف ہے (۲) وہ حدیث فرد جس کا راوی حافظ و ضابط کے درجہ سے گرا ہوا ہے (یعنی قلیل الضبط ہے)

حافظ ابن الصلاح نے ”شاذ“ کی پہلی قسم میں راوی کو مطلق رکھا ہے جس میں راوی ثقہ و غیر ثقہ دونوں داخل ہوں گے، لہذا ان کے نزدیک راوی ثقہ یا غیر ثقہ اپنے سے اولیٰ کی مخالفت کرے تو اس کی حدیث شاذ ہوگی اور اسی کو منکر بھی کہا جائے گا کیونکہ ان کی رائے میں ”شاذ و منکر“ ہم معنی ہیں، جبکہ شارح نے شاذ کی اس پہلی قسم میں مخالفت کے ساتھ راوی کے ثقہ ہونے کی شرط عائد کی ہے، لہذا ان کے نزدیک شاذ کی قابل اعتماد تعریف یہ ہے ”راوی ثقہ کی وہ حدیث جو حفظ و ضبط میں اس سے اولیٰ و اعلیٰ کی حدیث کے مخالف ہو، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن الصلاح کے نزدیک شاذ و منکر کا مصداق واحد یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے جبکہ شارح کے نزدیک دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تباہی کی نسبت ہوگی کیونکہ شاذ کا راوی ثقہ ہے اور منکر کا ضعیف ہے۔

”وان وقعت المخالفة مع الضعف الخ“ یعنی اگر راوی مخالف اس درجہ کا ضعیف ہے کہ بغیر عاصد اور تقویت کے اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی مثلاً مستور، یا سنی الحفظ وغیرہ تو اس کی حدیث منکر، اور مقابل ثقہ کی معروف ہوگی، اور اگر یہ راوی ضعیف کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہو کہ اس کی حدیث کا کوئی متابع یا شاہد نہ ہو تو اسے بھی منکر کہا جائے گا، لہذا جس طرح شاذ مردود کی دو قسمیں ہیں اسی طرح منکر کی بھی دو قسمیں ہیں، یہاں شارح نے صرف ایک قسم کو بیان کیا ہے۔

تنبیہ: نسبت میں اعتبار کبھی بلحاظ صدق کے ہوتا ہے، اور کبھی بلحاظ وجود کے جیسا کہ قضایا میں ہے اور کبھی بلحاظ مفہوم کے اسی آخری اصطلاح پر شارح کا کلام محمول ہوگا۔

”وقد غفلَ مَنْ سَوَّىٰ بينهما“ اور جس نے شاذ و منکر کو مساوی قرار دیا ہے اس نے

محدثین کی اصطلاح کو چھوڑ دیا ہے، اس عبارت سے حافظ ابن الصلاح کے قول کی تردید متصور ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شاذ و منکر ایک ہی معنی کی دو تعبیریں اور ایک حقیقت کے دو نام ہیں، چنانچہ وہ اپنے ”مقدمہ“ میں لکھتے ہیں: ”وَعِنْدَ هَذَا نَقْلُوا ”المنکر“ يَنْقَسِمُ قَسْمَيْنِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الشَّاذِّ فَانْهَ بِمَعْنَاهُ“ او پر سطور میں اس کی تھوڑی سی تفصیل گزر چکی ہے۔

ایک ضروری تنبیہ: منکر کی اوپر مذکور تعریف متاخرین محدثین کی اصطلاح کے مطابق ہے، ورنہ متقدمین محدثین کے یہاں منکر میں مخالف ضعیف کی قید کا اعتبار نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ہر وہ حدیث جس کا مصدر (جائے ظہور) معروف نہ ہو وہ منکر ہے، خواہ اس کا راوی ثقہ ہے یا ضعیف۔ دوسری روایت کے مخالف ہے، یا راوی اس کی روایت میں متفرد ہے، اور متقدمین کی یہ اصطلاح ”منکر“ کے لغوی معنی سے قریب تر ہے، کیونکہ ”منکر“ نَكِرَ الْأَمْرَ نَكِيرًا وَاِنْكَارًا وُنَكِرًا سے مشتق ہے، جو نہ پہچاننے (یعنی جہل) کے معنی میں ہے۔ سورۃ یوسف آیہ نمبر ۵۸ میں کلام باری تعالیٰ ہے: ”وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ“ اور یوسف علیہ السلام کے بھائی مصر پہنچے پھر یوسف علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے، یوسف علیہ السلام نے انھیں پہچان لیا اور بھائیوں نے انھیں نہیں پہچانا، جس سے معلوم ہوا کہ متاخرین نے ”منکر“ کی اصطلاح میں متقدمین سے اختلاف کیا ہے اور اس مسئلہ میں ان کی مستعمل وسعت کو قیود و شروط کے ذریعہ تنگ کر دیا ہے۔ واللہ اعلم

خلاصہ بحث:

تعریف الشاذ: باعتبار لغت کے ”شاذ“ اسم فاعل ہے شَذَّ يَشُدُّ (باب نصر و ضوب) کا جو تنہا اور اکیلے ہونے کے معنی میں ہے، اصطلاح میں شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کی روایت میں ثقہ اپنے سے اولیٰ و اعلیٰ کی مخالفت کرے (شاذ کی اور تعریفات بھی ہیں لیکن اسی تعریف کو حافظ ابن حجر نے لائق اعتماد بتایا ہے اور بعد کے محدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس کے مقابل کو محفوظ کہا جاتا ہے۔ لہذا محفوظ کی تعریف یہ ہوگی وہ حدیث جس کو اوثق و اولیٰ راوی ثقہ کے مخالف روایت کرے۔

تعریف المنکر: باعتبار لغت کے منکر مصدر انکار کا اسم مفعول ہے، اور انکار اگرچہ اقرار کی ضد میں کثیر الاستعمال ہے۔ لیکن حسب تصریح ابن راغب اس کا اصل معنی نہ پہچانا ہے۔ اصطلاح متاخرین میں منکر وہ حدیث ہے جس کی روایت میں ضعیف، ثقہ کی مخالفت

کرے، اس کا مقابل معروف ہے، لہذا معروف کی تعریف یہ ہوگی۔ وہ حدیث جس کو ثقہ راوی ضعیف کے خلاف روایت کرے۔

مُتَابِع اور اس کے مراتب

(وہ) مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنْ (الْفَرْدِ النِّسْبِيِّ، إِنَّ) وَجَدَ بَعْدَ ظَنِّ كَوْنِهِ فَرْدًا قَدْ (وَأَفْقَهُ غَيْرُهُ، فَهُوَ الْمُتَابِعُ) بِكَسْرِ الْمُوَحَّدَةِ. وَالْمُتَابِعَةُ عَلَى مَرَاتِبٍ: إِنْ حَصَلَتْ لِلرَّأَوِي نَفْسِهِ، فَهِيَ التَّامَّةُ، وَإِنْ حَصَلَتْ لِشَيْخِهِ فَمَنْ فَوْقَهُ فَهِيَ الْقَاصِرَةُ، وَيَسْتَفَادُ مِنْهَا التَّقْوِيَةُ.

مثالُ الْمُتَابِعَةِ: مَارَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي "الْأَمِّ" عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الشَّهْرُ رِتْسَعٌ وَعِشْرُونَ، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ".

فَهَذَا الْحَدِيثُ بِهَذَا اللَّفْظِ، ظَنُّ قَوْمٍ أَنَّ الشَّافِعِيَّ تَفَرَّدَ بِهِ عَنْ مَالِكٍ، فَعُدُّوهُ فِي غَرَائِبِهِ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ مَالِكٍ رَوَوْهُ عَنْهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ بِلَفْظٍ: "فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ".

لَكِنْ وَجَدْنَا لِلشَّافِعِيِّ مُتَابِعًا وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ الْقَعْنَبِيُّ، كَذَلِكَ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ عَنْهُ، عَنْ مَالِكٍ، فَهَذِهِ مُتَابِعَةٌ تَامَّةٌ، وَوَجَدْنَا لَهُ أَيْضًا مُتَابِعَةً قَاصِرَةً، فِي صَحِيحِ ابْنِ خُزَيْمَةَ، مِنْ رِوَايَةِ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بِلَفْظٍ "فَكْمِلُوا ثَلَاثِينَ" وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ، مِنْ رِوَايَةِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ "فَأَقْدِرُوا ثَلَاثِينَ". وَلَا إِقْتِصَارَ فِي هَذِهِ الْمُتَابِعَةِ - سِوَاءَ كَانَتْ تَامَّةً، أَمْ قَاصِرَةً - عَلَى اللَّفْظِ؛ بَلْ لَوْ جَاءَتْ بِالْمَعْنَى لَكَفَى، لَكِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِكُونِهَا مِنْ رِوَايَةِ ذَلِكَ الصَّحَابِيِّ.

مُتَابِع اور اس کے درجات

ترجمہ: اور فردنسی جس کا ذکر آگے ہو چکا ہے، اگر پایا جائے اس کو فردگمان کئے جانے کے بعد کہ اس فرد کے راوی کی موافقت کی ہے دوسرے راوی نے، تو یہ دوسرا راوی "مُتَابِع"

بکسر الباء) ہے، اور متابعت کے مختلف درجے ہیں، اگر متابعت خود راوی کو حاصل ہوئی تو یہ ”متابعت تامہ“ ہے، اور اگر راوی کے شیخ، یا شیخ سے اوپر شیوخ کو متابعت حاصل ہوئی تو یہ ”متابعت قاصدہ“ ہے، اور متابعت سے (خواہ تامہ ہو یا قاصدہ متابعت (فتح الباء) کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔

متابعت کی مثال: وہ حدیث ہے جسے امام شافعیؒ نے ”کتاب الام“ میں روایت کی ہے بسند عن مالک، عن عبد اللہ بن دینار، عن ابن عمر رضی اللہ عنہم: اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ، وَلَا تُفْطَرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“ یعنی مہینہ کبھی انتیس کا بھی ہوتا ہے، لہذا (انتیس دن پورے ہوتے ہی) رمضان کا روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ (رمضان کا) چاند دیکھ لو، اور (رمضان کے انتیس دن پورے ہوتے ہی) رمضان کا روزہ ترک نہ کرو یہاں تک کہ (شوال کا) چاند دیکھ لو، اور اگر (کسی سبب مثلاً بدلی، غبار وغیرہ سے) چاند تم سب پر پوشیدہ رہ جائے تو مہینے کے تیس دن کی تعداد پوری کرو۔

اس حدیث کو اس لفظ (یعنی فاکملوا العدة ثلاثين) کے ساتھ، محدثین کی ایک جماعت کا وہم ہے کہ امام شافعیؒ اس کی امام مالکؒ سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور اس حدیث کو ان لوگوں نے ”غرائب شافعی“ میں شمار کیا ہے، کیونکہ (موطاء کے تمام نسخوں میں) امام مالکؒ کے تلامذہ نے ان سے اس حدیث کو اسی سند سے ”فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ“ کے لفظ سے روایت کیا ہے۔

لیکن ہم نے امام شافعیؒ کا متابعت و موافق پالیا، اور وہ عبد اللہ بن مسلمہ قعقنیؒ ہیں، امام شافعیؒ ہی کے الفاظ میں اس حدیث کی تخریج امام بخاریؒ نے بروایت عبد اللہ بن مسلمہ، عن مالک کی ہے، (یعنی اس کو انھیں الفاظ میں امام مالکؒ سے روایت کرنے میں عبد اللہ قعقنیؒ، امام شافعیؒ کے شریک ہیں گویا امام مالکؒ اس حدیث کو دو لفظوں سے روایت کرتے ہیں، لہذا یہ متابعت تامہ ہے) اور حج ابن خزيمة میں بروایت عاصم بن محمد، عن ابیہ محمد بن زید، عن جدہ عبد اللہ بن عمر، ”فَكَمَلُوا ثَلَاثِينَ“ کے الفاظ سے اور صحیح مسلم میں بروایت عبید اللہ بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہم، ”فَاقْدِرُوا ثَلَاثِينَ“ کے لفظ سے ہم نے امام شافعیؒ کی متابعت قاصدہ بھی پالی ہے (ان دونوں روایتوں میں محمد بن زید، اور نافع امام شافعیؒ کے شیخ کے شیخ یعنی عبد اللہ بن دینار کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کی روایت کرنے میں شریک ہیں لہذا یہ متابعت

قاصرہ ہوئی) اور اس متابعت (خواہ تامہ ہو یا قاصرہ) کے ثبوت میں لفظ میں (موافقت و مشارکت) پر انحصار و اقتصار نہیں ہے، بلکہ اگر متابعت و موافقت معنی میں ہوتی (الفاظ میں نہیں) تو (یہ معنوی موافقت متابعت کے وجود کے لئے) کافی ہے۔ لیکن (یہ شرط ہے کہ جس صحابی سے متابع (فتح الباری) نے حدیث روایت کی ہے) متابع (بکسر الباء) کی روایت اسی صحابی کے ساتھ خاص ہو (چنانچہ مثال میں متابع، اور متابع دونوں کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے ہے اگرچہ بعض میں الفاظ مختلف ہیں، لیکن معنی سب کا ایک ہی ہے، لہذا لفظ کا یہ اختلاف ثبوت متابعت کے لئے مضر نہیں ہوگا)

توضیح: ”وما تقدم ذكره من الأفراد النسبي“ متابعت کے مسئلہ میں ”فرد“ نسبی کے ساتھ مقید کرنے سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ متابعت کا یہ قاعدہ صرف فرد نسبی میں جاری ہوگا جبکہ متابعت کے حکم میں فرد نسبی و فرد مطلق دونوں یکساں ہیں، کیونکہ صحابی سے کسی حدیث کی روایت میں کسی تابعی کے متعلق تفرّد کا گمان کرنے کے بعد اگر کوئی دوسرا تابعی انہی صحابی سے اس حدیث کو روایت کرنے والا مل جائے تو یقینی طور پر یہ پہلے تابعی کا متابع ہوگا، اس لئے اس مسئلہ میں مناسب یہی تھا کہ فرد کو مطلق رکھا جاتا تا کہ متابعت کا یہ حکم فرد نسبی و فرد مطلق دونوں کو عام ہوتا جیسا کہ دیگر محدثین نے اسے عام ہی رکھا ہے۔

”قد وافقه غيره“ شارح نے موافقت غیر کو مطلق رکھا ہے، جس میں ثقہ، وغیر ثقہ دونوں کی موافقت و متابعت داخل ہوگی، لیکن متابعت میں ایسے راوی کا اعتبار ہوتا ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی حدیث کو متابعت و استشہاد میں پیش کیا جائے، جیسا کہ حافظ ابن الصلاح، حافظ عراقی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ باب متابعت و استشہاد میں اگرچہ ایسے راوی کی حدیث بھی قبول کی جاتی ہے جس کی تنہا حدیث سے استدلال و احتجاج درست نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضعیف میں شمار ہوتا ہے پھر بھی ہر ضعیف کی روایت متابع و شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اسی لئے محدثین کہتے ہیں فلان يعتبر به، و فلان لا يعتبر به۔

”ولا اقتصار في هذه المتابعة الخ“ شارح علام نے متابعت قاصرہ کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال میں محمد بن زید اور دوسری میں نافع امام شافعی کے شیخ امام شافعی کی روایت کردہ حدیث سے مختلف ہیں، اس شارح علام کے ذہن میں یہ بات آئی کہ ہو سکتا ہے اختلاف الفاظ کی بناء پر ان دونوں کی متابعت میں منافشہ و اشکال کیا جائے، تو دفع دخل مقدر کے طور پر فرمایا

”ولا اقتصار فی هذه المتابعة الخ“ یعنی اصطلاح مذکورہ کے مطابق متابعت خواہ تادمہ ہو یا قاصرہ اصل حدیث کے الفاظ کے ساتھ موافقت میں منحصر نہیں ہے بلکہ معنی میں موافقت ہو جائے تو وجود متابعت کے لئے یہ معنوی موافقت کافی ہوگی۔

ایک ضروری تنبیہ: یہ بات ظاہر ہے کہ ”فاقدروا لہ“ کے الفاظ جسے امام مالکؒ کے تلامذہ نے ”موطأ“ کے نسخوں میں روایت کیا ہے، وہ امام شافعیؒ کی روایت ”فاكملوا العدة ثلاثین“ کے معنی موافق ہے، کیونکہ ”فاقدروا لہ“ کا معنی یہ ہے کہ رمضان کے چاند کے تحقیق کے واسطے ماہ شعبان کے ایام کی تعداد کا اندازہ کرو اور اسے تیس دن پورا کرنے کے بعد رمضان کا روزہ شروع کرو، لہذا اس کا مرجع اور امام شافعیؒ کی روایت فاکملوا العدة ثلاثین کا مرجع ایک ہی ہے، لہذا اصحاب مالک کی یہ روایت بھی امام شافعیؒ کی روایت کی متابعت ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر یہ روایت کس طرح امام شافعیؒ کے تفرد کے ظن و گمان کی علت بن گئی اور کس طرح امام شافعیؒ کی اس روایت کو ان کے ”غرائب“ میں شمار کر لیا گیا؟

اس سوال کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ جن محدثین نے اسے فرد سمجھا ہے ان کے نزدیک یہ فردیت لفظ کے اعتبار سے ہے معنی کے اعتبار سے نہیں، تو اس فردیت کے گمان کے ازالہ کے لئے لازم تھا کہ متابعت باللفظ کا ذکر کیا جائے، جبکہ شارح علام نے متابعت قاصرہ میں جو دو روایتیں ذکر کی ہیں ان کی متابعت و موافقت صرف معنی ہی کے اعتبار سے ہے، اسی لئے انھیں اپنے قول ”ولا اقتصار فی هذه المتابعة الخ“ کے اعتذار کی ضرورت پیش آتی، ”اللہم“۔ بظاہر یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کو فرد و گمان کرنے والوں کے نزدیک وہی متابعت معتبر ہوتی ہے جو اصل سے لفظ میں موافق ہو، جبکہ شارح کی اصطلاح میں یہ عام ہے لفظ و معنی دونوں میں سے جس سے موافقت حاصل ہو جائے متابعت کا وجود ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

الشاہد

(وَإِنْ وَجَدَ مَتْنٌ يُرَوَّى مِنْ حَدِيثِ صَحَابِيٍّ آخَرَ (يُشْبِهُ) فِي اللَّفْظِ، أَوِ الْمَعْنَى فَقَطْ (فَهُوَ الشَّاهِدُ)).

ومثاله في الحديث الذي قَدَّمْنَاهُ: مَا رَوَاهُ النَّسَائِيُّ مِنْ رَوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ حُنَيْنٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر مواء، فهذا باللفظ، وأما بالمعنى، فهو مارواه البخاري من رواية محمد بن زياد، عن أبي هريرة رضي الله عنه باللفظ: "فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ، فَاكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ".
وخص قوم المتابعة بما حصل باللفظ، سواء كان من رواية ذلك الصحابي، أم لا، والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك، وقد تطلق المتابعة على الشاهد، وبالعكس، والامر فيه سهل.
الاعتبار:

(و) اعلم أنّ (تتبع الطرق) من الجوامع، والمسانيد، والأجزاء (لذلك) الحديث الذي يُظنُّ أنّه فردّ، يُعَلِّمُ هلّ له مُتَابِعٌ، أم لا، (هو الاعتبار) وقول ابن الصلاح: "معرفة الاعتبار، والمتابعات، والشواهد" قد يُوهِمُ أنّ الاعتبار قسِيمٌ لهما، وليس كذلك، بل هو هيئة التوصل إليهما.
وجميع ما تقدّم من أقسام المقبول، تحصيل فائدة تقسيمه باعتبار مراتبه عند المعارضة، والله اعلم.

شاهد کی تعریف

ترجمہ: اور اگر (کسی حدیث کو فردِ نسبی گمان کرنے کے بعد) پایا جائے دوسرے صحابی سے مروی متن (جو فردِ نسبی کے صحابی کی حدیث سے) لفظ و معنی یا صرف معنی میں مشابہ و مماثل ہے تو (جمہور محدثین کی اصطلاح میں) یہ شاہد ہے۔

اس کی مثال اسی حدیث میں جسے ہم نے (امام شافعی کی روایت سے) آگے ذکر کیا ہے، وہ حدیث ہے جسے روایت کیا ہے امام نسائی نے، بروایت محمد بن حنین، عن ابن عباس رضی اللہ عنہما، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ پھر محمد بن حنین نے (حدیث کا متن) عبد اللہ بن دینار کی حدیث کے بالکل برابر و یکساں الفاظ میں ذکر کیا ہے، تو یہ شاہد باللفظ ہے (جو شاہد بالمعنی کو لازم ہے) اور شاہد بالمعنی کی مثال تو وہ حدیث ہے جسے روایت کیا ہے امام بخاری نے بروایت محمد بن زیاد، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، "فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ" کے لفظ کے ساتھ۔

متابع و شاہد کی ایک دوسری تعریف

اور محدثین کی ایک جماعت نے متابعت کو خاص کیا ہے اس صورت کے ساتھ جس میں (اصل کے ساتھ) لفظ میں موافقت پائی جائے خواہ یہ حدیث اسی صحابی کی روایت سے (جس سے اصل مروی ہے) یا (اسی صحابی کی روایت سے) نہ ہو (یعنی ان حضرات کے نزدیک متابعت میں صرف یہ شرط ہے کہ اصل اور تابع دونوں لفظ میں موافق و یکساں ہوں، دونوں کا ایک ہی صحابی سے مروی ہونا متابعت کے لئے ضروری نہیں ہے) اور شاہد کو خاص کیا ہے اس صورت کے ساتھ جس میں (اصل سے) موافقت بالمعنی ہو، اور کبھی (مجازاً) متابعت کا اطلاق شاہد پر، اور شاہد کا اطلاق متابعت پر کر دیا جاتا ہے اور اس میں معاملہ آسان اور سہل ہے (کیونکہ اصل مقصود تو حدیث فرد کی تقویت ہے جو دونوں سے یکساں طور پر حاصل ہوتی ہے خواہ اسے تابع کیا جائے یا شاہد نام دیا جائے۔

خلاصہ کلام: شارح کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ جمہور محدثین متابعت و شاہد میں یوں فرق کرتے ہیں کہ جب اصل و تابع دونوں ایک ہی صحابی سے مروی ہوں تو اسے تابع یا متابعت کہا جائے گا، اور اگر دونوں الگ الگ صحابی سے مروی ہوں تو اسے شاہد کہا جائے گا یعنی تابع میں لفظی یا معنوی موافقت کے ساتھ راوی صحابی کی وحدت ملحوظ ہے، اور شاہد میں صحابی کا تعدد۔ اور محدثین کی ایک جماعت دونوں کے درمیان یوں فرق کرتی ہے کہ جب تابع اصل کے ساتھ لفظ میں موافق ہو تو اسے تابع یا متابعت کہا جائے گا اور اگر صرف معنی میں موافقت ہے تو اسے شاہد کہا جائے گا، ان حضرات کے نزدیک صحابی کی وحدت اور تعدد کا اعتبار نہیں بلکہ الفاظ میں وحدت و تعدد کا لحاظ ہے۔

الاعتبار: اور جان لو کہ (حدیث کی انواع مصنفات مثلاً) جوامع، مسانید، اجزاء وغیرہ سے اس حدیث کی اسانید کی تلاش و جستجو جسے فرد گمان کیا جا رہا ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ کیا اس حدیث فرد کا کوئی متابعت ہے، یا نہیں ہے۔ یہی اعتبار (کہلاتا) ہے اور ابن الصلاح کا قول ”معرفة الاعتبار والمتابعات، والشواهد“ وہم پیدا کرتا ہے کہ اعتبار دونوں (یعنی متابعت و شاہد) کا تقسیم ہے، حالانکہ (فی الواقع) ایسا نہیں ہے، (کیونکہ اعتبار دونوں کی قسموں کی معرفت کی علت ہے) بلکہ اعتبار تو متابعت و شاہد تک پہنچنے کے طریقہ و کیفیت (کا نام) ہے (تو یہ ان کا تقسیم

کیونکہ ہو سکتا ہے) اور مقبول کو جو تمام قسمیں آگے بیان ہوئی ہیں، ان کے مراتب درجات کے اعتبار سے تقسیم کا فائدہ معارضہ کے وقت حاصل ہوگا کہ ان میں جو درجہ میں اعلیٰ ہوگی وہ ادنیٰ پر مقدم ہوگی۔

توضیح: ”واعلم ان تتبع الطرق من الجوامع الخ“ علم حدیث انتہائی مخدوم علم ہے، اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتب حدیث کی اپنے موضوع و ترتیب کے لحاظ سے بہت سی قسمیں ہیں، اور ہر قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، جیسے ”الجوامع“ یہ جامع کی جمع ہے جامع حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جن میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کی گئی ہوں وہ آٹھ مضامین یہ ہیں: عقائد، احکام، سیر، تفسیر، آداب، مناقب، فتن، اشراط قیامت۔ ”مسانید“ مسند کی جمع ہے، مسند حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جن میں احادیث صحابہ کی ترتیب پر جمع کی گئی ہوں یعنی ایک صحابی کی تمام مرویات اکٹھا مرتب کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی ”وہلم جوا“، پھر ان میں بعض اوقات حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے کہ جس صحابی کا نام الف سے شروع ہوتا ہے پہلے اس کی جملہ مرویات جمع کی جاتی ہیں پھر بت الی آخرہ۔ اور بعض اوقات ساقیت فی الاسلام کا اعتبار کر کے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار ہوتا ہے، نیز طبقات مہاجرین و انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا گیا ہے۔

”الاجزاء“ جزر کی جمع ہے، الجزء اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق احادیث یکجا کر دی گئی ہوں، جیسے امام بخاری کی جزر القرآۃ جزر کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ جزر وہ کتاب حدیث ہے جس میں صرف ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہیں۔

ان کے علاوہ حدیث کی انواع مصنفات میں المعجم، المستدرک، المستخرج، المشیخہ، الافراد والغرائب، التجرید، التخریج، وغیرہ بھی ہیں۔

”وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات الخ“ حافظ ابن الصلاح کی عبارت سے ”اعتبار“ کا ”متابع وشاہد“ کے قسم ہونے کا وہم اس لئے ہوتا ہے کہ انھوں نے معرفۃ کی اضافت اعتبار اور متابع وشاہد کی جانب کر دی ہے، اس کی بجائے اگر وہ یوں کہتے ”الاعتبار هو تتبع المتابعات والشواہد“ تو بات بالکل صاف ہو جاتی اور یہ تو ہم نہ ہوتا۔ اس کے باوجود حافظ قاسم تلمیذ مصنف کی رائے میں ابن الصلاح کی عبارت بے غبار ہے اور تقسیم کے تو ہم کی

جو شارح نے کہی ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی شے تک پہنچنے کی ہیئت و طریقہ یقینی طور پر اس شے کا غیر ہوتا ہے پھر ابن الصلاح نے اعتبار پر متابعات اور شواہد کا عطف کیا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ اعتبار ان دونوں سے مغایر ہو گا نہ کہ ان کا تقسیم لہذا مغایرة یقینی طور پر متحقق ہے۔ ”قدر“

خلاصہ بحث:

(۱) المتابع: اسے تابع بھی کہا جاتا ہے، متابع فعل ”تَابَعَ“ سے اسم فاعل ہے بمعنی موافقت کرنے والا۔

اصطلاحی تعریف: متابع و تابع وہ حدیث ہے جس کے راوی، حدیث فرد کے راوی کی اتحاد صحابی کے ساتھ لفظاً و معنی موافقت کریں۔

(۲) المتابعة: یہ تابع کا مصدر ہے بمعنی موافقت کرنا۔

اصطلاحی تعریف: ایک راوی کا روایت حدیث میں دوسرے راوی حدیث کی موافقت کرنا۔

متابعة کی اقسام: اس کی دو قسمیں ہیں: (الف) متابعة تامہ: راوی حدیث کا ابتداء سند میں دوسرے راوی کی موافقت حاصل ہو جانا۔ (ب) متابعة قاصرہ یا متابعة ناقصہ: راوی کو درمیان سند میں دوسرے راوی کی موافقت حاصل ہو جانا۔

(۳) الشاہد: مصدر ”الشهادة“ کا اسم فاعل ہے، چونکہ یہ شہادت دیتا ہے کہ حدیث فرد کی اصل موجود ہے، نیز اس کے ذریعہ حدیث فرد کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے جس طرح شاہد اور گواہ کے ذریعہ مدعی کے دعویٰ کو قوت بہم پہنچتی ہے اس لئے اسے شاہد کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی لفظاً موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

(۴) متابع و شاہد کی ایک دوسری تعریف:

متابع: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی لفظاً موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

شاہد: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی معنی موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

(۵) الاعتبار: یہ فعل ”اعتبر“ کا مصدر ہے، بمعنی امور معلومہ میں غور و فکر کرنا تاکہ اسی

جنس کے دوسرے امر کی معرفت حاصل ہو جائے۔

اصطلاحی تعریف: حدیث فرد کی مزید سندوں کی طلب و تلاش تاکہ اس بات کی معرفت ہو جائے کہ اس حدیث فرد کے راوی کے دیگر رواۃ اسکی روایت میں شریک ہیں یا نہیں۔

مقبول کی دوسری تقسیم

(ثُمَّ الْمَقْبُولُ) يَنْقَسِمُ اَيْضاً إِلَى مَعْمُولٍ بِهِ، وَغَيْرِ مَعْمُولٍ بِهِ، لِأَنَّهُ (إِنْ سَلِمَ مِنَ الْمُعَارَضَةِ) أَيْ لَمْ يَأْتِ خَبَرٌ يُضَادُّهُ (فَهُوَ الْمُحْكَمُ) وَأَمِثْلُهُ كَثِيرَةٌ. (وَإِنْ غَوِضَ) فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَارِضُهُ مَقْبُولاً مِثْلَهُ، أَوْ يَكُونَ مَرْدُوداً، وَالثَّانِي لَا أَثَرُ لَهُ؛ لِأَنَّ الْقَوِيَّ لَا يُؤَثِّرُ فِيهِ مُخَالَفَةُ الضَّعِيفِ.

وَإِنْ كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ (بِمِثْلِهِ) فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ الْجَمْعُ بَيْنَ مَذْلُولَيْهِمَا بِغَيْرِ تَعَسُّفٍ؛ أَوْ لَا (فَإِنْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ فَهُوَ) النَّوْعُ الْمُسَمَّى بِـ (مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ). مَثَلُ لَهُ ابْنُ الصَّلَاحِ بِحَدِيثِ "لَا عَدَوِيَّ وَلَا طَيْرَةَ" مَعَ حَدِيثِ "فِرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ". وَكِلَاهُمَا فِي الصَّحِيحِ، وَظَاهَرُهُمَا التَّعَارُضُ.

وَوَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا أَنَّ هَذِهِ الْأَمْرَاضَ لَا تُعْدِي بِطَبْعِهَا، لَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ مُخَالَطَةَ الْمَرِيضِ بِهَا لِصَحِيحٍ سَبَباً لِإِعْدَائِهِ مَرَضُهُ، ثُمَّ قَدْ يَتَخَلَّفُ ذَلِكَ عَنْ سَبَبِهِ كَمَا فِي غَيْرِهِ مِنَ الْأَسْبَابِ، كَذَا جَمَعَ بَيْنَهُمَا ابْنُ الصَّلَاحِ تَبَعاً لِغَيْرِهِ.

وَالْأَوَّلَى فِي الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا أَنْ يُقَالَ: إِنْ نَفَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْعَدَوِيِّ بَاقٍ عَلَى عُمُومِهِ، وَقَدْ صَحَّ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُعْدِي شَيْئٌ بُيُوتًا". وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَنْ عَارَضَهُ بِأَنَّ الْبَعِيرَ الْأَجْرَبَ يَكُونُ فِي الْأَبْلِ الصَّحِيحَةِ فِيْخَالَطُهَا فَتَجَرَّبُ حَيْثُ رَدَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: "فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ"؟

يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ابْتَدَأَ ذَلِكَ فِي الثَّانِي، كَمَا ابْتَدَأَ فِي الْأَوَّلِ. وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْفِرَارِ مِنَ الْمَجْدُومِ فَمِنْ بَابِ سَدِّ الذَّرَائِعِ، لِئَلَّا يَتَّفِقَ لِلشَّخْصِ الَّذِي يَخَالَطُهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ بِتَقْدِيرِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً، لَا بِالْعَدَوِيِّ الْمَنْفِيَّةِ، فَيُظَنُّ أَنَّ ذَلِكَ بِسَبَبِ مُخَالَطَتِهِ، فَيَعْتَقِدُ صِحَّةَ الْعَدَوِيِّ، فَيَقَعُ فِي الْحَرَجِ، فَأَمَرَ بِتَجَنُّبِهِ حَسْماً لِلْمَادَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَقَدْ صَنَّفَ فِي هَذَا النَّوْعِ الْإِمَامُ الشَّافِعُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابَ

”اِخْتِلَافِ الْحَدِيثِ“ لَكِنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ اِسْتِيعَابَهُ، وَقَدْ صَنَّفَ فِيهِ بَعْدَهُ ابْنُ لُثَيْمٍ
وَالطَّحَاوِيُّ وَغَيْرُهُمَا.

”محکم“

ترجمہ: پھر حدیث مقبول منقسم ہوتی ہے (دو قسموں یعنی) معمول بہ اور غیر معمول بہ کی طرف بھی، کیونکہ حدیث مقبول اگر معارضہ و مخالفت سے بری ہے یعنی کوئی ایسی خبر نہیں آئی ہے جو اس کے منافی و متضاد ہے، تو وہ ”محکم“ ہے، اس کی مثالیں (کتب حدیث میں) بہت ہیں، اور اگر حدیث مقبول (کے مدلول معنی میں کسی دوسری حدیث) سے (بظاہر) معارضہ و مخالفت کی جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں ہوگا (۱) یا تو اس کی مخالف اسی کی طرح مقبول (یعنی صحیح یا حسن) ہوگی۔

”مختلف الحدیث“: (۲) اور یا تو (یہ مخالف و معارض) مردود ہوگی، اور دوسری (یعنی مردود) کا (معارض و منافی ہونے میں) کوئی اثر نہیں ہے، اس لئے کہ ضعیف کی مخالفت قوی میں اثر انداز نہیں ہوتی، (کیونکہ جب وہ بذات خود لائق عمل نہیں تو گویا وہ معدوم ہے) اور اگر معارضہ اسی جیسی (مقبول سے) ہے، تو (دو حال سے) خالی نہیں (۱) یا تو دونوں کے مدلول و معنی میں بغیر ضابطہ تطبیق کی خلاف ورزی کے (کیونکہ خلاف ورزی کی صورت میں یہ تاویل بعید ہو جائے گی اور تاویل بعید تحریف میں شمار ہوتی ہے) جمع و تطبیق ممکن ہے۔ (۲) یا ممکن نہیں ہے، اگر جمع ممکن ہے، تو (یہ حدیث مقبول کی) وہ قسم ہے جس کو ”مختلف الحدیث“ نام زد کیا گیا ہے۔

اور حافظ ابن الصلاح نے حدیث ”لَا عَذْوَى وَلَا طَيْرٌ“ مع حدیث ”فِرَّارٌ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارًا مِنَ الْأَسَدِ“ سے اس کی مثال دی ہے، دونوں حدیثیں صحیح میں ہیں، اور دونوں کے (مدلول میں) بظاہر تعارض و منافات ہے، (کیونکہ پہلی حدیث علی الاطلاق امراض متعدیہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے، اور دوسری امراض متعدیہ کے بتا کید اثبات کو بیان کر رہی ہے) اور دونوں کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ یہ امراض (یعنی جذام، برص، چیچک وغیرہ) اپنے ذاتی مزاج و عادت سے متعدی نہیں ہوتے ہیں، لیکن اللہ سبحانہ تعالیٰ نے ان امراض کے مریض کی تندرست سے مخالفت اور میل و ملاپ کو سبب بنادیا ہے، اللہ کے اس کے تندرست کی طرف تجاوز کرنے کا، پھر یہ مرض کا متعدی ہونا بھی اپنے سبب سے مختلف ہو جاتا ہے، جس طرح اس کے علاوہ دیگر اسباب سے (یہ تخلف ہوتا ہے) دوسروں کی پیروی میں اسی طرح ابن الصلاح نے

(دونوں حدیثوں کے مدلول کو) جمع کیا ہے۔

اور زیادہ بہتر ان دونوں (حدیثوں کے) درمیان جمع و تطبیق میں یہ ہے کہ کہا جائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض کے تعدیہ کی نفی فرمانا اپنے عموم پر باقی ہے (یعنی مرض کا ایک سے دوسرے کو لگ جانا نہ تو بالطبع ہوتا ہے اور نہ ہی بالسبب) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صحیح فرمان ہے کہ ”لَا يُعْدَى شَيْءٌ شَيْئًا“ کوئی بھی مرض تجاوز کر کے کسی کو بھی نہیں لگتا ہے، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص سے جس نے آپ ﷺ (کے قول لَا يُعْدَى شَيْءٌ شَيْئًا) سے (بظاہر) معارضہ کیا تھا کہ ”خارشی اونٹ، تندرست اونٹ میں رہتا اور اس سے مخالطت رکھتا ہے تو وہ تندرست بھی خارشی ہو جاتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے اس وقت اس کی تردید میں فرمایا ”فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ“ پہلے خارشی اونٹ کو کس نے خارشی بنایا، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس دوسرے اونٹ کو ابتداءً خارش کا مریض بنایا) جس طرح پہلے کو (یہ مرض مقدر کیا تھا) رہا مجذوم سے بھاگنے کا حکم تو یہ سد ذرائع کے باب سے ہے، تاکہ ایسا اتفاق نہ ہو کہ اس شخص کو جس نے مجذوم سے میل ملاپ رکھا اسے جذام کا مرض بہ تقدیر الہی ابتداءً (بغیر کسی سبب کے) ہو جائے۔ نہ کہ اس تعدیہ کی وجہ سے جس کی نفی کی گئی تھی۔ تو اس صورت میں یہ شخص گمان کرے گا کہ (مجھے) یہ مرض جذامی سے ملاپ کے سبب ہوا ہے، اور چھوت چھات کے صحیح ہونے کا اعتقاد کرنے لگے گا جس کی وجہ سے گناہ میں پڑے گا، لہذا آنحضرت ﷺ نے (چھوت چھات کی بداعتقادی کے) مادہ کو جڑ سے ختم کرنے کے واسطے جذامی سے دور رہنے کا حکم دیا (یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کے لئے جذام کا مرض مقدر کر رکھا ہے اور اگر وہ جذامی سے مخالطت نہیں رکھے گا تو جذام مقدر کے پیش آنے کے وقت چھوت چھات کی بدگمانی میں پڑنے سے محفوظ رہے گا) واللہ اعلم۔ اور امام شافعی نے اس نوع میں کتاب اختلاف الحدیث تصنیف کی (یہ امام شافعی کی مستقل تصنیف نہیں بلکہ الام کا ایک باب ہے لیکن انھوں نے ساری (متعارض حدیثوں کے) استیعاب کا ارادہ نہیں کیا) (بلکہ بطور مثال کے اس باب کی کچھ حدیثیں نقل کر کے ان میں تطبیق دی ہے) ان کے بعد ابن قتیبہ نے (تاویل مختلف الحدیث کے نام سے) اور امام طحاوی نے (مشکل الآثار) کے نام سے کتابیں تصنیف کیں ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اس فن میں کتابیں لکھیں، امام طحاوی کی کتاب اس فن میں سب سے جامع ہے جو مع فہرست کے دس جلدوں میں چند سال پہلے شائع ہوئی ہے۔

وإن لم يمكن الجمع فلا يخلو إما أن يُعرف التاريخ (أولاً) فإن عُرِفَ (وَبِتَّ الْمُتَأَخِّرُ) به، أو بِأَصْرَحَ منه (فهو الناسخ، والآخر المنسوخ) والنسخ: رفعُ تعلقِ حكم شرعي بِدليل شرعي مُتَأَخِّرٍ عنه. والناسخ: ما دُلَّ على الرفعِ المذكور. وتسميته ناسخاً مجازاً؛ لأنَّ الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى. ويُعرفُ النسخُ بأمور: أَصْرَحُهَا: ما وَرَدَ في النصِّ، كحديثِ بُرَيْدَةَ في "صحيح مسلم": كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرْزُورُهَا، فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ" ومنها ما يَنْجُزُ فِيهِ الصَّحَابِيُّ بِأَنَّهُ مُتَأَخِّرٌ، كقول جابرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ" أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ.

ومنها ما يُعرفُ بالتاريخ، وهو كثيرٌ. وَلَيْسَ مِنْهَا ما يَرَوِيهِ الصَّحَابِيُّ الْمُتَأَخِّرُ الْإِسْلَامَ مُعَارِضاً لِلْمُتَقَدِّمِ عَلَيْهِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ سَمِعَهُ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ أَقْدَمَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِ الْمَذْكُورِ، أَوْ مِثْلَهُ فَأَرْسَلَهُ. لَكِنْ إِنْ وَقَعَ التَّصْرِيحُ بِسَمَاعِهِ لَهُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَتَجَهَّزُ أَنْ يَكُونَ نَاسِخاً؛ بِشُرُوطِ أَنْ يَكُونَ لَمْ يَتَحَمَّلْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ إِسْلَامِهِ.

وَأَمَّا الْأَجْمَاعُ فَلَيْسَ بِنَاسِخٍ بَلْ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

"الناسخ والمنسوخ"

ترجمہ: اور اگر (بغیر تکلف شدید کے دونوں بظاہر معارض حدیثوں میں) تطبیق ممکن نہ ہو تو (حدیث دو حال میں سے ایک سے) خالی نہیں ہوگی (۱) یا تو (دونوں حدیثوں کے درود کی) تاریخ معروف و معلوم ہوگی (کہ کس حدیث کو کب بیان فرمایا ہے) (۲) یا تاریخ (ورود) معلوم نہیں ہوگی۔ پس اگر تاریخ معلوم ہے اور (ان میں سے ایک کا) تاریخ سے یا تاریخ سے زیادہ واضح چیز سے آخر میں ہونا ثابت ہو گیا ہے، تو یہ آخری حدیث ناسخ ہے، اور دوسری (یعنی پہلی) منسوخ ہے۔

نسخ کی تعریف: نسخ: کسی حکم شرعی کے ربط و تعلق کو ختم کر دینا، کسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس حکم سے مؤخر ہو۔

اور فاسخ: وہ نص ہے جو اس حکم کے ختم کر دئے جانے پر دلالت کرتا ہے، اور اس نص کو (جو رفع حکم پر دلالت کرتا ہے) ناسخ سے موسوم کیا جانا (بطور) مجاز ہے (یعنی فعل ناسخ کی نسب مجازاً سبب اور دلیل کی طرف کر دی گئی ہے) کیونکہ حقیقی ناسخ تو اللہ تعالیٰ ہیں۔

وہ امور جن سے نسخ کی معرفت حاصل ہوتی ہے

اور نسخ چند چیزوں سے پہچانا جاتا ہے (جو حسب بیان مصنف تین ہیں) (۱) ان میں سب سے اول اور سب سے زیادہ واضح ہے، وہ امر ہے جو خود نص میں وارد ہو، جیسے ”صحیح مسلم میں“ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها فانها تذكروا الآخرة“ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں نے قبروں کی زیارت سے تم لوگوں کو منع کیا تھا، (ب) تم لوگ اس کی زیارت کرو کیونکہ قبروں کی زیارت آخرت کو یاد دلاتی ہے، (اس حدیث میں لفظ ”فزوروها“ زیارت قبور کی ممانعت کا ناسخ ہے)

(۲) صحابی جزم و یقین کے ساتھ کہیں کہ یہ کام مؤخر ہے، جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ بیان کہ ”كان آخر الامرین من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء فمست النار“۔ اخروجه اصحاب السنن - (یعنی پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگ سے پکی چیزوں کے کھانے سے وضو فرماتے تھے آخر میں اس سے وضو کرنا چھوڑ دیا تھا، لہذا بعد کا عمل، پہلے عمل کا ناسخ ہے)

(۳) نسخ کا علم بذریعہ تاریخ ہو (یعنی تاریخ سے پتہ چل جائے کہ کونسا حکم پہلے اور کونسا بعد کا ہے) اور یہ بہت ہیں (لہذا مثال کی ضرورت نہیں ہے)

اور (جن امور سے نسخ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) ان میں وہ حدیث نہیں ہے جسے متأخر الاسلام صحابی ہدایت کریں کہ وہ معارض ہو اس صحابی کی روایت سے جو اسلام لانے میں متأخر الاسلام سے مقدم ہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ متأخر الاسلام صحابی نے اس حدیث کو ایسے صحابی سے سنا ہو جو (اسلام لانے میں) مقدم مذکور سے (بھی) مقدم ہوں، یا (اسلام لانے میں) مقدم مذکور کے) ہم زمانہ ہوں، اور اس متأخر الاسلام نے یہ حدیث ارسالاً روایت کر دی ہو (کہ صحابی کا نام حذف کر کے براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر دی) لیکن اگر اس متأخر الاسلام صحابی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی صراحت موجود ہو (یعنی

صحابی مذکور سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول کذا کے صیغہ سے روایت کریں) تو اس کا نسخ ہونا متعین ہو جائے گا بشرطیکہ انھوں نے اسلام لانے سے پہلے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حدیث نہ سنی ہو۔

بہر حال اجماع تو وہ (کسی حکم شرعی کا) نسخ نہیں ہے بلکہ نسخ (کے وجود) پر دلالت کرتا ہے۔

توضیح: ”والنسخ رفع تعلق حکم شرعی الخ“ نسخ: لغت میں دو معنوں میں آتا ہے ”اول“ ازالہ یعنی ختم کر دینا، مثلاً دینا، جیسے نسخۃ الشمس الظل سورج نے سایہ کو زائل کر دیا، نسخۃ الشیب الشباب، بڑھاپے نے جوانی کو ختم کر دیا، ”ثانی“ نقل و تحویل یعنی کسی چیز کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا خواہ پہلی جگہ وہ باقی رہے یا باقی نہ رہے، جیسے نسخۃ الكتاب، میں نے کتاب نقل کی، نسخۃ النحل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک چھتہ سے دوسرے چھتہ میں منتقل کیا۔

اور نسخ کا شرعی اصطلاحی معنی کتاب میں مذکور ہے، مصنف نے نسخ کے شرعی معنی کے بیان میں دیگر بہت سے علماء کے الفاظ ”رفع حکم شرعی“ کی بجائے ”رفع تعلق حکم شرعی“ کا لفظ اختیار کیا ہے، کیونکہ ”حکم“ تو وہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کا خطاب ہے، اور خطاب خداوندی قدیم ہے جو کبھی بھی مرتفع اور ختم نہیں ہوگا، البتہ اللہ تعالیٰ کے خطاب و حکم کا ربط و تعلق جو مکلف بندوں کے ساتھ ہے یہ تعلق ختم ہو سکتا ہے، اسی نکتہ کے پیش نظر ”رفع“ کے بعد ”تعلق“ کا لفظ زیادہ کیا ہے۔

نسخ کی ایک اور تعریف

مصنف غلام نے علماء اصول کی ایک جماعت کی اتباع میں نسخ کی یہ مذکورہ تعریف بیان کی ہے جبکہ امام ابو بکر حصّاص رازی نے اپنی وقیع ترین کتاب ”الفصول فی الاصول“ میں نسخ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”هو بيان مدة الحكم الذي كان في توهمنا وتقديرنا جواز بقائه“ اس حکم کی انتہاء کا بیان جسے ہم خیال کرتے تھے کہ ہمیشہ باقی رہے گا، اور پر مذکور نسخ کی تعریف ان کے نزدیک درست نہیں ہے، تفصیل و تحقیق کے لئے الفصول کی مراجعت کی جائے۔

”بشرط ان يكون لم يتحمل عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل اسلامه“ اس

شرط کا اعتبار اس لئے ضروری ہے کہ اگر متاخر الاسلام نے قبول اسلام سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کا تحمل و سماع کیا ہے اور قبول اسلام کے بعد اسے بیان کر رہا ہے، تو اس کی حدیث متقدم الاسلام کی حدیث کی ناسخ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی حدیث متقدم الاسلام صحابی کی حدیث سے پہلے کی ہو جبکہ ناسخ کے لئے یقینی طور پر منسوخ سے مؤخر اور بعد میں ہونا ضروری ہے۔

لیکن صرف اسی شرط سے کہ متاخر الاسلام صحابی نے قبول اسلام سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کا تحمل و سماع نہ کیا ہو اس کی حدیث کا متقدم الاسلام کی حدیث سے متاخر ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال ہے کہ متاخر الاسلام نے یہ حدیث حضور ﷺ سے پہلے ہی ہو اور متقدم الاسلام اپنی مروی روایت کو بعد میں سنا ہو، اس لئے اس شرط کے ساتھ مزید یہ شرط بھی لازمی ہے کہ متاخر الاسلام کے اسلام لانے سے پہلے متقدم الاسلام کی وفات ہو گئی ہو، یا یقینی طور پر معلوم ہو کہ متاخر الاسلام صحابی کے قبول اسلام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارکہ میں متقدم الاسلام کی حاضری نہیں ہوئی ہے، ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں بغیر کسی احتمال کے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گی کہ متاخر الاسلام کی مروی حدیث متقدم الاسلام کی روایت سے متاخر ہے اور اس وقت وہ متقدم الاسلام کی حدیث کی ناسخ ہو جائے گی۔

”واما الاجماع النسخ“ یعنی کسی حکم شرعی پر فقہائے اسلام کا اجماع جو پہلے چلے آ رہے کما حکم شرعی کے معارض و منافی ہو، یہ اجماع اس حکم متقدم کے لئے ناسخ نہیں ہے، کیونکہ یہ اجماع امت کا اجماع ہے اور امت کو بہر حال یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے واقع کسی حکم کو منسوخ کر دے، علاوہ ازیں یہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے بعد ہی واقع ہوگا کیونکہ آپ ﷺ کی حیات میں کوئی اجماع آپ کے بغیر ممکن ہی نہیں کیونکہ ال اجماع کا قول آپ کے قول مخالف لغو اور باطل ہوگا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ کا دروازہ منجانب اللہ بند ہو گیا ہے، اس لئے اجماع امت بہر صورت کسی ثابت شدہ حکم شرعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا، البتہ یہ اجماع اس بات کی دلیل ہوگا کہ شارع کی کوئی ایسی نص موجود ہے جو اس حکم کے لئے ناسخ ہے۔“

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجماع خود کسی حکم ثابت کا ناسخ نہیں ہوگا، البتہ ناسخ کے وجود پر دلیل ہوگا۔
وَإِنْ لَمْ يُعْرِفِ التَّارِيخُ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ تَرْجِيحُ أَحَدِهِمَا عَلَى

الآخر بوجه من وجوه الترجيح المتعلقة بالمتن أو بالاسناد، أو لا.
فإن أمكن الترجيح تعيين المصير إليه (وإلا) فلا، فصار ما ظاهره
التعارض واقعاً على هذا الترتيب: الجمع إن أمكن، فاعتبار النسخ والمنسوخ
(فالترجيح) إن تعين، (ثم التوقف) عن العمل باحد الحديثين.
والتعبير بالتوقف أولى من التعبير بالتساقط؛ لأن الخفاء ترجيح احدهما
على الآخر إنما بالنسبة للمعتبر في الحالة الراهنة، مع احتمال أن يظهر لغيره
ما خفي عليه، والله اعلم.

الرائج والمرجوح

ترجمہ: اور اگر (دونوں بظاہر متعارض حدیثوں کی) تاریخ نہ پہچانی جائے، تو خالی نہیں
ہوگی (بہ صورت دو باتوں سے) (۱) یا تو ان میں سے ایک کی دوسرے پر ترجیح ممکن ہوگی وجوہ ترجیح
میں سے کسی وجہ کے ذریعہ (خواہ اس وجہ کا تعلق متن سے ہو یا اسناد سے) (۲) یا یہ ترجیح ممکن نہیں
ہوگی، پس اگر ترجیح ممکن ہو تو اس کی جانب رجوع متعین ہے (یعنی اس وقت ترجیح کا ہی عمل ہوگا)
المتوقف فیہ: ورنہ نہیں (یعنی اگر ترجیح ممکن نہیں ہے تو اس کی جانب رجوع متعین
نہیں ہوگا بلکہ اس وقت دونوں معارض حدیثوں پر عمل موقوف ہو جائے گا)

تو جن دو حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے تو اس کا وقوع اس ترتیب پر ہوگا، (الف) (دونوں
میں) جمع و تطبیق (دی جائیگی) اگر یہ ممکن ہو، (ب) پھر نسخ و منسوخ کا اعتبار (ہوگا) (ج) اس
کے بعد (ایک کو دوسرے پر) ترجیح (دی جائیگی) اگر یہ متعین ہو جائے، (د) (اور اگر ترجیح بھی
ممکن نہیں تو) پھر ان دونوں حدیثوں کے (حکم پر) عمل سے توقف (ہوگا) اور (اس قسم کی)
توقف سے تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولیٰ اور بہتر ہے (جیسا کہ زبان زد ہے اذا تعارضتا تساقطا)
اس لئے کہ دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک کی دوسرے پر ترجیح کا مخفی ہونا تو غور و فکر کرنے والے
کی موجود حالت ہی کے اعتبار سے ہے، باوجود اس احتمال کے کہ (فی الحال یا آئندہ) دوسرے
(صاحب علم پر یا خود اسی پر) وہ وجہ ظاہر ہو جائے جو (ابھی) واضح نہیں ہوئی ہے۔ کیونکہ ”فوق
کل ذی علم علیم“ چنانچہ امام ابن خزمیہ کہا کرتے تھے کہ مجھے دو صحیح متضاد حدیثوں کی معرفت
نہیں اگر کسی کے پاس ایسی احادیث ہوں تو وہ پیش کرے میں ان میں تطبیق و تالیف کر دوں گا۔

توضیح: ”اما ان يمكن ترجيح احدهما الخ“ الترجیح: باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی کسی شے کو رائج قرار دینا، اور اصطلاح میں ترجیح کہتے ہیں کسی چیز کے ساتھ ایسی علامت کا پایا جانا جو اسے اپنے معارض کے مقابلہ میں قوی کر دے، اور وجوہ ترجیح بہت زیادہ ہیں چنانچہ امام حازمی اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ و المنسوخ من الآثار“ میں پچاس وجوہ ترجیح کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”وتم وجوه كثيرة اضربنا عن ذكرها“ اور حافظ عراقی نے ”التقييد والايضاح“ میں حافظ ابو بکر حازمی کی ذکر کردہ وجوہ پر ساٹھ مزید وجوہ ترجیح کا اضافہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ ابھی اور وجوہ بھی ہیں لیکن ان میں بعض محل نظر ہیں، نیز ان مذکورہ وجوہ میں بھی بعض اشکال سے خالی نہیں ہیں۔

”المتعلقة بالمتن“ مثلاً دونوں بظاہر متعارض حدیثوں میں سے ایک مثبت ہے، اور دوسری نافی تو بعض شرائط کے ساتھ مثبت رائج ہوگی، اسی طرح ایک محرم اور دوسری میح ہے تو محرم رائج ہوگی۔

”او بالاسناد“ مثلاً ان دونوں میں سے ایک اصح الاسناد سے متصف ہے تو یہی رائج ہوگی، اسی طرح جمہور محدثین کے نزدیک ان میں جس کی سند کثیر ہوگی وہ رائج ہوگی۔

”فصار ما ظاهره التعارض“ ما ظاہرہ کی قید اس لئے لگائی ہے کیونکہ شرعی نصوص میں فی الواقع تعارض نہیں ہوتا، اور نہ ہی حقیقی تعارض کی صورت میں متعارضین میں سے کوئی اپنے مقابل پر رائج ہوتی ہے کیونکہ حقیقتاً تعارض میں متقابلین میں بہ ہمہ وجوہ مساوات اور برابری ہوتی ہے، ”فانهم وتشكر“

خلاصہ بحث:

- حدیث مقبول کی دوسری تقسیم کی حسب ذیل اقسام ہیں:
- ۱- المحکم: وہ حدیث مقبول جو دوسری مقبول حدیث کے معارضہ سے محفوظ اور بری ہے۔
 - ۲- مختلف الحدیث: وہ حدیث مقبول جو دوسری مقبول حدیث کے بظاہر معارض و منافی ہے اور دونوں میں جمع و تطبیق ممکن ہے۔
 - ۳- الناسخ: وہ حدیث مقبول متاخر جس کے ذریعہ شارع نے حکم سابق کے تعلق کو مکلف سے زائل کر دیا ہے۔
 - ۴- المنسوخ: وہ حدیث مقبول سابق جس کا حکم منجانب شارع زائل کر دیا گیا ہے۔

۵- **الراجح**: وہ حدیث مقبول جو کسی حدیث مقبول کے معارض ہے اور اس سے کوئی وجہ ترجیح وابستہ ہے۔

۶- **المرجوح**: وہ حدیث مقبول جو کسی حدیث مقبول رائج کے معارض ہے۔

۷- **الموقف فیہ**: وہ دو مقبول و معارض حدیثیں جن میں، جمع، نسخ، ترجیح ممکن نہیں ہے۔

تنبیہ: ان میں المحکم، مختلف الحدیث، الناسخ، اور الراجح معمول بہا، اور المنسوخ، المرجوح، المتوقف فیہ غیر معمول بہا ہیں۔

اقسام المردود

(ثُمَّ الْمَرْدُودُ) وَمُوجِبُ الرَّدِّ (إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِسَقْطٍ) مِنْ اسْنَادٍ (أَوْ طَعْنٍ) فِي رَأْيٍ عَلَى اخْتِلَافٍ وَجْهِ الطَّعْنِ، أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى دِيَانَةِ الرَّائِي أَوْ إِلَى ضَبْطِهِ.

(قَالَ السَّقْطُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ مَبَادِي السَّنَدِ مِنْ) تَصَرُّفٍ (مَصْنُوفٍ، أَوْ مِنْ آخِرِهِ) أَيْ الْاسْنَادِ (بَعْدَ التَّابِعِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَالْأَوَّلُ: الْمَعْلُوقُ) سَوَاءً كَانَ السَّقْطُ وَاحِدًا، أَمْ أَكْثَرَ. وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُعْضَلِ الْآتِي ذِكْرُهُ، عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ، فَمِنْ حَيْثُ تَعْرِيفُ الْمُعْضَلِ بِأَنَّهُ: سَقَطَ مِنْهُ اثْنَانِ فَصَاعِدًا، يَجْتَمِعُ مَعَ بَعْضِ صُورِ الْمَعْلُوقِ، مِنْ حَيْثُ تَقْيِيدُ الْمَعْلُوقِ بِأَنَّهُ مِنْ تَصَرُّفِ الْمَصْنُوفِ مِنْ مَبَادِي السَّنَدِ يَفْتَرِقُ مِنْهُ، إِذْ هُوَ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ.

وَمِنْ صُورِ الْمَعْلُوقِ: أَنْ يُحَذَفَ جَمِيعُ السَّنَدِ، وَيُقَالُ مَثَلًا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمِنْهَا أَنْ يُحَذَفَ إِلَّا الصَّحَابِيُّ، أَوْ إِلَّا الصَّحَابِيُّ وَالتَّابِعِيُّ مَعًا، وَمِنْهَا: أَنْ يُحَذَفَ مَنْ حَدَّثَهُ وَيُضَيِّفُهُ إِلَى مَنْ فَوْقَهُ.

فَإِنْ كَانَ مَنْ فَوْقَهُ شَيْخًا لِذَلِكَ الْمَصْنُوفِ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ هَلْ يُسَمَّى تَعْلِيقًا أَوْ لَا؟ وَالصَّحِيحُ فِي هَذَا التَّفْصِيلِ: فَإِنْ عُرِفَ بِالنَّصِّ، أَوْ بِالِاسْتِقْرَاءِ أَنَّ فَاعِلَ ذَلِكَ مُدَلِّسٌ قُضِيَ بِهِ، وَإِلَّا فَتَعْلِيقٌ.

وَأَمَّا ذِكْرُ التَّعْلِيقِ فِي قِسْمِ الْمَرْدُودِ لِجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْذُوفِ، وَقَدْ يُحْكَمُ بِصِحَّتِهِ إِنْ عُرِفَ بِأَنْ يَجِيءَ مُسَمًّى مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

خبر مردود کی قسمیں

ضروری وضاحت: مصنف نے خبر احاد کو دو قسموں یعنی خبر مقبول، اور خبر مردود میں منقسم کیا تھا، پہلے خبر مقبول سے متعلق تفصیلات بیان کیں اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اب خبر کی دوسری قسم مردود کی تفصیلات کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

ترجمہ: پھر مردود کا رد کرنا یعنی رد کا مقتضی یا تو اسناد سے (راوی) کا سقوط و حذف ہے، (جس کی مختلف صورتیں ہیں) یا راوی میں طعن و عیب ہے۔ مختلف وجوہ طعن کی بنیاد پر، عام اس کے کہ طعن و عیب کسی ایسے امر کی بنا پر ہو جس کا مرجع راوی کی دیانت ہوگی، یا اس کا حفظ و ضبط ہوگا تابعی کے بعد، یا ان دو صورتوں کے علاوہ ہوگا (یعنی ابتداء و آخر کی قید کے بغیر یہ سقوط ہوگا)

الف - المعلق: پس اول (جس میں حذف راوی اوائل سند میں بتصرف مصنف ہے) معلق ہے، خواہ محذوف (راوی) ایک ہے یا زیادہ، (زیادہ کی صورت میں خواہ کل سند حذف کر دے یا بعض) اور معلق و معضل۔ جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔ کے مابین عموم و خصوص من وجہ (کی نسبت) ہے، (یعنی معلق و معضل کا بعض وصف کے اعتبار سے باہم اجتماع ہوگا اور بعض دوسرے وصف کے اعتبار سے افتراق، ورنہ فی الاصل دونوں میں تباہی ہے) پس معضل کی تعریف کی حیثیت سے کہ معضل وہ ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ راوی (علی التوالی) ساقط ہیں، معضل کا معلق کی بعض صورتوں کے ساتھ اجتماع ہوگا (یعنی جب معلق میں ابتداء سند سے مسلسل دو یا دو سے زیادہ راوی حذف ہوں) اور معلق کو اس قید کے ساتھ مقید کرنے کی حیثیت سے کہ یہ حذف راوی اوائل سند میں بتصرف راوی ہے، معضل الگ ہو جائے گی معلق سے، کیونکہ معضل زیادہ عام ہے معلق سے (اس لئے کہ معضل میں جائز ہے کہ راوی کا حذف و سقوط وسط سند سے ہو یا ابتداء سند سے جبکہ معلق میں سقوط راوی ابتداء سند کے ساتھ مقید ہے۔

معلق کی چند صورتیں:

(الف) اور معلق کی بعض صورتوں میں یہ ہے کہ پوری سند حذف کر دی جائے اور کہا جائے، مثلاً قال رسول اللہ ﷺ، (ب) اور اس کی بعض یہ ہے کہ مصنف بجز صحابی کے ساری سند حذف کر دے، (ج) یا صحابی اور تابعی کے مجموعہ کے علاوہ سند کو حذف کر دے، (د) اور اس کی

بعض یہ ہے کہ جس شیخ نے اس سے حدیث بیان کی ہے اسے حذف کر دے اور حدیث کی نسبت شیخ سے اوپر راوی کی جانب کر دے، تو اگر یہ اوپر کا راوی اس مصنف کا شیخ ہے، تو اس صورت میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا اسے تعلیق کہا جائے گا، یا نہیں۔ اور صحیح اس صورت میں تفصیل ہے (جو یہ ہے کہ) اگر (ائمہ حدیث میں سے کسی امام کی) نص و تصریح سے یا استقراء (و تتبع تام) سے معرفت حاصل ہو جائے کہ اس طرح کرنے والا مدلس ہے، تو مدلیس کا حکم کیا جائے گا، ورنہ (یعنی اگر نص امام حدیث یا استقراء سے اس کا مدلس ہونا نہ پہچانا جائے تو اس کا یہ فعل) تعلیق ہے۔ (اور باوجود اس کے کہ تعلیق کی بعض صورتیں مقبول ہیں) تعلیق کا مردود کی قسم میں ذکر محض (راوی) محذوف کے حال کی جہالت اور نہ معلوم ہونے کی بناء پر کیا گیا ہے، اور کبھی معلق کی صحت کا حکم دیا جاتا ہے اگر (محذوف راوی کی عدالت و ضبط کی) معرفت حاصل ہو جائے بایں طور کہ کسی دوسری سند میں وہ نام و نسب کے ساتھ آجائے۔

فَإِنْ قَالَ: جَمِيعٌ مِّنْ أَحَدَفِهِ ثَقَاتٌ، جَاءَتْ مَسْأَلَةُ التَّعْدِيلِ عَلَى الْإِبْهَامِ، وَعِنْدَ الْجُمْهُورِ لَا يُقْبَلُ حَتَّى يُسَمَّى، لَكِنْ قَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ هُنَا: إِنْ وَقَعَ الْحَذْفُ فِي كِتَابٍ أُلْزِمَتْ صِحَّتُهُ، كَالْبُخَارِيِّ، فَمَا أَتَى فِيهِ بِالْجَزْمِ، دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ ثَبَتَ اسْنَادُهُ عِنْدَهُ، وَإِنَّمَا حُذِفَ لِمُغْرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ، وَمَا أَتَى فِيهِ بِغَيْرِ الْجَزْمِ: فَفِيهِ مَقَالٌ، وَقَدْ أَوْضَحْتُ أَمِثْلَهُ ذَلِكَ فِي "النُّكْتِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ".

ترجمہ: اور اگر (معلق کا راوی) کہے کہ وہ تمام رواۃ جنہیں حذف کیا ہے ثقات ہیں تو (اس کا یہ مقولہ یا یہ مسئلہ) تعدیل مبہم کا مسئلہ ہو گیا، اور جمہور کے نزدیک (مبہم کی تعدیل) قبول نہیں کی جائے گی تا وقتیکہ (محذوف) کا نام ذکر نہ کرے، (کیونکہ احتمال ہے کہ راوی محذوف اس کے نزدیک ثقہ ہو اور دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو) لیکن حافظ ابن الصلاح نے تعلیق کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر (راوی) کا حذف ایسی کتاب میں واقع ہو جس کی صحت کا التزام کیا گیا ہے، جیسے بخاری، تو (ایسی کتاب کا مصنف) جس تعلیق کو جزم کے لفظ (جیسے ذِکْر، رَوَى، زَادَ وغیرہا صیغہ معروف) سے بیان کرے تو (یہ جزم) دلالت کرے گا کہ حدیث معلق کی سند اس کے نزدیک ثابت ہے، اور (راوی کا) حذف محض کسی مقصد و غرض سے کیا ہے، اور جس تعلیق کو بغیر جزم کے (جیسے ذِکْر، رَوَى وغیرہ صیغہ مجہول سے) لائے تو اس میں کلام اور اختلاف اقوال کی گنجائش ہے۔ اور میں نے (اپنی کتاب) "النکت علی ابن الصلاح" میں اس کی مثالوں کی

وضاحت کر دی ہے۔

توضیح: ”ثم المردود، وموجب الرد الخ“ ثم المردود میں مضاف مقدر ہے تقدیر کلام یہ ہے ”ثم رد المردود“ اور ”وموجب الرد“ میں واو تفسیری ہے، اور موجب، مصدر الايجاب سے اسم فاعل بکسر جیم، اور اسم مفعول بفتح جیم دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، ترجمہ اسم مفعول کے لحاظ سے کیا گیا ہے، بہر حال مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جس سبب سے خبر کا رد واجب وثابت ہوتا ہے وہ صفت قبول یعنی عدالت، اور ضبط کا نہ پایا جاتا ہے۔

”(فالسقط اما ان يكون من مبادئ السند من) تصرف ومصنف“ اس عبارت میں پہلا من تبعیضیہ اور دوسرا ابتدائیہ ہے اور شرح میں ”تصرف“ کا لفظ زیادہ کر کے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عبارت میں مضاف مقدر ہے، کلام کا معنی یہ ہوگا کہ یہ سقوط وحذف پیدا ہوا ہے مصنف کے قصد وتصرف سے۔

”قال لاول المعلق“ المعلق: تعليق الطلاق وغيره سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ راوی کا حذف وسقوط اتصال حدیث سے مانع ہوتا ہے جس طرح تعلیق طلاق زوج وزوجہ کے اتصال سے مانع ہو جاتی ہے۔

مصنف نے معلق کی تعریف کو صیغہ جزم کے ساتھ مشروط نہیں کیا ہے بلکہ سقوط راوی کو مطلق رکھا ہے جبکہ حافظ ابن الصلاح نے تعلیق کو صیغہ جزم کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چنانچہ اپنے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں لم اجد لفظ التعليق مستعملاً فيما سقط منه بعض رجال الاسناد من وسطه ولا من آخره، ولا فيما ليس فيه جزم“ مصنف نے اس مسئلہ میں ابن الصلاح کی بجائے ان کے بعد کے محدثین مثلاً امام نووی، حافظ مڑی وغیرہ کی پیروی کی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تعلیق صیغہ جزم اور صیغہ تریض دونوں طرح سے ہو سکتی ہے۔

”فان كان من فوقه شيخاً لذلك المصنف“ تعلیق کی اس قسم میں یہ قید احترازی ہے، کیونکہ اگر مصنف نے ابتداء سند سے اپنے شیخ کو حذف کر کے حدیث کی اسناد و اضافت شیخ کے شیخ کی جانب کر دی اور شیخ کے اس شیخ سے خود مصنف کا لقا و سماع نہیں ہے تو بغیر کسی اختلاف کے یہ حدیث معلق ہوگی، اور اگر شیخ کے اس شیخ سے خود مصنف نے بھی حدیث سنی ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض محدثین اس کو بھی تعلیق کہتے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک یہ تدلیس ہے، جبکہ مصنف نے اس صورت میں تفصیل کو صحیح کہا ہے۔

”وانما ذکر التعليق فی قسم المردود الخ“ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ معلق اپنی جمیع اقسام کے ساتھ مردود نہیں ہے کیونکہ اس کی بعض قسمیں محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، تو معلق کو مردود کی اقسام میں ذکر کرنا کیونکر درست ہوگا؟

مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معلق بحیثیت معلق ہونے کے مردود ہی ہے کیونکہ اس میں راوی کے مجہول ہونے کی بنا پر اس کی صفات قبول یعنی عدالت و ضبط معلوم نہیں ہیں ایسے مجہول الحال راوی کی روایت اصالتاً مردود ہی ہوتی ہے، رہا معلق کی بعض صورتوں کی صحت و قبولیت تو وہ امر خارجی کی بنا پر ہے، مثلاً اس تعلیق کا کسی ملتزم الصحة سے صادر ہونا، یا معلق روایت میں محذوف راوی کا دوسری سند میں نام کے ساتھ مذکور ہونا وغیرہ۔

”قال قال: جميع من حذفه ثقات، جاءت مسألة التعديل الخ“ اس عبارت میں کلمہ جَاءَتْ ناقصہ ہے جیسے ”ما جاء ت حاجتك“ میں ناقصہ ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی جَاءَتْ اِی کانت المسألة مسألة التعديل“ یا جَاءَتْ بمعنی حصلت ہے یعنی حصلت مسألة التعديل الخ۔ ترجمہ پہلے معنی کے اعتبار سے کیا گیا ہے۔

لا جاءت مسألة التعديل على الابهام وعند الجمهور لا يُقبل حتى يسمي تعديل على الابهام، یعنی غیر معلوم الذات کی تعدیل و توثیق مثلاً کوئی عالم ثقہ کہے ”حدثنی الثقة“ یا ”جميع من رويت عنه ثقة“ اس طرح راوی کے نام کی صراحت کے بغیر اسے ثقہ اور عادل بتانا معتبر ہے یا نہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین مشہور اقوال ہیں:

۱۔ یہ توثیق لائق قبول نہیں ہے، کیونکہ یہ راوی مبہم جو اس عالم کے نزدیک ثقہ ہے، ہو سکتا ہے کہ اس کی ذات معلوم ہو جانے کے بعد دوسرے عالم پر اس کا مجروح ہونا ثابت ہو جائے بلکہ اس راوی کا نام نہ لینا بجائے خود سامع کے دل میں ریب و شک پیدا کرتا ہے۔ حافظ خطیب بغدادی، فقیہ ابوبکر باقلانی، ابونصر بن الصباغ وغیرہ علمائے شوافع کا یہی قول ہے، اور حسب تصریح مصنف جمہور محدثین کا یہی مذہب ہے۔

۲۔ اگر اس طرح توثیق کرنے والا عالم ثقہ ہے تو یہ توثیق و تعدیل معتبر و مقبول ہوگی، ابونصر بن الصباغ نے بیان کیا ہے کہ یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے (بلکہ جو فقہاء و محدثین مرسل کو حجت مانتے ہیں ان سب کے نزدیک مبہم کی تعدیل مقبول و معتبر ہونی چاہئے کیونکہ مرسل کی حجیت کا مدار محذوف مبہم تعدیل ہی پر ہے چنانچہ حافظ ابن رجب حنبلی شرح علل الترمذی میں لکھتے ہیں

”قَوْلَ مَنْ قَبِلَ مَرَّاسِيلَ مَنْ لَا يَرْسُلُ إِلَّا عَنْ ثِقَّةٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَذْهَبَهُ أَنَّ الرَّاوِي إِذَا قَالَ حَدَّثَنِي الثَّقَةُ أَنَّهُ يُقْبَلُ حَدِيثُهُ وَيَحْتَجُّ بِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ عَيْنَ ذَلِكَ الرَّجُلِ. وَهُوَ خِلَافُ مَا ذَكَرَهُ الْمَتَأَخَّرُونَ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ كَالْخَطِيبِ وَغَيْرِهِ“

(۳) عالم مجتہد کی تعدیل مبہم اس کے مقلدین اور پیروکاروں کے حق میں مقبول ہوگی، کیونکہ مجتہد سے دوسرے کے مقابلوں میں بطور احتجاج نہیں پیش کر رہا ہے بلکہ اپنے موافقین و مقلدین سے اپنے مسلک کی دلیل بیان کر رہا ہے۔

جمہور مجتہدین کے مسلک پر ایک نظر

العلامة الحافظ محمد بن ابراهيم ابن الوزير الحسنی الیمینی الصنعانی المتوفی ۸۴۰ھ اپنی وقیع ترین تصنیف ”تنقیح الانظار“ میں لکھتے ہیں کہ ائمہ حدیث کا یہ مسلک ضعیف ہے۔ امام صنعانی نے اس مسلک کے ضعف کے جو وجوہ بیان کئے ہیں ہم اسے اپنے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں۔

۱۔ عالم ثقہ کا کسی راوی کی تعدیل و شیق کرنا خواہ وہ راوی مبہم (لامعلوم الاسم) ہو یا معین (معلوم الاسم) ہو اس کی صداقت و ثقاہت کے رجحان کی مقتضی ہے (کیونکہ اس کے عدم رجحان کی صورت میں ایک متوہم اور خیالی جرح کی ثابت محقق تعدیل پر تقدیم و فوقیت لازم آتی ہے جو عقل و دانائی کے خلاف ہے)

۲۔ اس مبہم موثق کے معلوم و معروف ہو جانے کی صورت میں اس پر کسی جرح کرنے والے کے وجود کا امکان و تجویز اس ظن راجح کا معارض نہیں ہو سکتا ہے (لہذا اس امکان و تجویز کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

۳۔ اگر یہ مجتہد زوامبائی جرح لا معلوم الاسم کی تعدیل میں مؤثر و قادح ہوگی، تو معین اور معلوم الاسم کی تعدیل میں بھی اسے قادح ہونا چاہئے کیونکہ نام کی صراحت کے ساتھ تعدیل و توثیق دوسرے علماء کی جرح کے وجود سے مانع نہیں ہے (اسی بنا پر ایک راوی کے ثقہ و غیر ثقہ ہونے میں ائمہ حدیث کے اقوال بسا اوقات مختلف ہو جاتے ہیں)۔

راہیہ کہنا کہ جس کی تعدیل نام کی صراحت کے ساتھ کی گئی ہے، اس کے متعلق جب کسی جرح کا علم نہیں ہے تو ظاہر کے اعتبار سے اس کے ثقہ ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہے (اس لئے جرح مجتہد اس میں قادح نہیں ہو سکتی) تو بعینہ یہی بات اس راوی کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے جس کی

توثیق بغیر نام کے کی گئی ہے، کہ جب اس تعدیل کے معارض کسی جرح کا وجود نہیں ہے تو ظاہر حال کے اعتبار سے اس کی ثقاہت کا فیصلہ کیا جائے گا (اور یہ تجویز جرح اس میں قادر نہیں ہوگی)

اگر دونوں میں فرق ہے تو بس یہ ہے کہ ابہام اور نام کی عدم صراحت کی بناء پر اس کے متعلق بحث و تحقیق کی راہ بالکل مسدود اور بند ہے، جبکہ مسیحی و معین میں اس کا راستہ کھلا ہوا ہے، لہذا بحث و تحقیق کے بعد اس کی تعدیل کی معارض و مخالف جرح نہ پائی جانے کی صورت میں اس کی ثقاہت کا ظن و رجحان قوی تر ہو جائے گا (جبکہ مبہم راوی میں یہ بات نہیں جاتی لیکن اس فرق کی بناء پر معین کی توثیق کو قبول، اور مبہم کی توثیق کو رد کر دینا محل نظر ہے) کیونکہ یہ فرق ریک اور انتہائی کمزور ہے جو لائق اعتبار نہیں ہے اگرچہ اس سے رجحان کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ عدم تعارض کے وقت ہم قوی تر ظن کے حکم پر عمل کرنے کے مکلف نہیں ہیں، لہذا عالم عادل کی توثیق سے جو ظن و رجحان حاصل ہوا ہے عدم تعارض کی صورت میں وہ عمل میں ہمارے لئے کافی ہوگا، اور ایسی صورت میں معارض کی طلب و جستجو ہم پر واجب نہیں ہوگی، اسی بناء پر عادل کی خبر کو قبول کیا جاتا ہے نیز ایک عادل کی خبر کافی مانی جاتی ہے۔

حافظ ابن الوزیر السبکی کے علاوہ مصنف کے تلمیذ حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا المصری نے بھی اس مسلک پر نقد کیا ہے چنانچہ وہ ”القول المبتکر“ میں لکھتے ہیں قولہ: وعند الجمهور لا یقبل حتی یسمی ”قال المصنف فی تقریرہ: لاحتمال یكون ثقة عنده، غیر ثقة عند غیرہ، فاذا ذکرہ یعلم حالہ“ قلت: ولیس هذا بشیء؛ لانه تقدیم للجرح المتوهم علی التعدیل الصریح. واللہ اعلم.

یعنی جب تک نام نہیں ذکر کرے گا مبہم کی تعدیل جمہور محدثین کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، مصنف نے اس کی تقریر و توضیح میں فرمایا کہ اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ معادل کے نزدیک وہ ثقہ ہو، اور اس کے علاوہ کے نزدیک غیر ثقہ ہو، لہذا جب نام ذکر کرے تو اس کا (صحیح) حال ہوگا۔

تلمیذ کہتے ہیں ”لیس هذا بشیء“ یعنی یہ قول لائق اعتناء نہیں ہے کیونکہ یہ تو تعدیل صریح پر وہمی و خیالی جرح کی تقدیم ہے (جو محل نظر ہے)

ملا علی قاری کا تلمیذ کے جواب میں یہ کہنا کہ مبہم مجہول کی تعدیل صریح عدم تعدیل کے حکم میں ہے، بقول صاحب ”امعان النظر“ قاضی محمد اکرم سندھی مذہب سے عدم اطلاع پر مبنی ہے یہ

تعدیل، لا تعدیل کے حکم میں کس طرح ہو سکتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے جس کا مدار تعدیل مبہم ہی پر ہے۔ واللہ اعلم

(والثانی) وهو ما سَقَطَ مِنْ آخِرِهِ مَنْ بَعْدَ التَّابِعِيِّ هُوَ (الْمُرْسَلُ) وَصُورَتُهُ أَنْ يَقُولَ التَّابِعِيُّ سَوَاءٌ كَانَ كَبِيرًا أَوْ صَغِيرًا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَاءُ أَوْ فَعَلَ كَذَاءً، أَوْ فَعَلَ بِحَضْرَتِهِ كَذَاءً، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا ذِكْرُ فِي الْقِسْمِ الْمُرْدُودِ لِلْجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْذُوفِ؛ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُحَابِيًا، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ تَابِعِيًّا، وَعَلَى الثَّانِي أَنْ يَكُونَ ضَعِيفًا، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ثَقَّةً، وَعَلَى الثَّانِي يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَمَلًا عَنْ صَحَابِيٍّ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَمَلًا عَنْ تَابِعِيٍّ آخَرَ، وَعَلَى الثَّانِي فَيَعُودُ الْإِحْتِمَالُ السَّابِقُ وَيَتَعَدَّدُ، أَمَّا بِالتَّجْوِيزِ الْعَقْلِيِّ فَإِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ، وَأَمَّا بِالِاسْتِقْرَاءِ فَإِلَى سِتَّةٍ أَوْ سَبْعَةٍ، وَهُوَ أَكْثَرُ مَا وَجَدَ مِنْ رَوَايَةٍ بَعْضِ التَّابِعِينَ عَنْ بَعْضٍ.

فَإِنْ عُرِفَ مِنْ عَادَةِ التَّابِعِيِّ أَنَّهُ لَا يُرْسَلُ إِلَّا عَنْ ثَقَّةٍ، فَذَهَبَ جَمْهُورُ الْمُحَدِّثِينَ إِلَى التَّوَقُّفِ لِبَقَاءِ الْإِحْتِمَالِ، وَهُوَ أَحَدُ قَوْلَيْ أَحْمَدَ، وَثَالِيهِمَا وَهُوَ قَوْلُ الْمَالِكِيِّينَ وَالْكَوْفِيِّينَ: يُقْبَلُ مُطْلَقًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يُقْبَلُ إِنْ أُغْضِضَ بِمُجِيبِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرٍ يُبَيِّنُ الطَّرِيقَ الْأَوَّلِيَّ، مُسْنَدًا كَانَ أَوْ مُرْسَلًا، لِيَتَرَجَّحَ إِحْتِمَالُ كَوْنِ الْمَحْذُوفِ ثَقَّةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

وَنَقَلَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِي مِنَ الْحَنْفِيَّةِ، وَأَبُو الْوَلِيدِ الْبَاجِي مِنَ الْمَالِكِيَّةِ: أَنَّ الرَّاويَ إِذَا كَانَ يُرْسَلُ عَنِ الثَّقَاتِ وَغَيْرِهِمْ لَا يُقْبَلُ مُرْسَلُهُ اتِّفَاقًا.

”ب مرسل“

ترجمہ: اور ثانی وہ حدیث جس کی آخری سند سے وہ راوی گر گیا ہے جو تابعی کے بعد ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ تابعی خواہ وہ کبیر ہوں (کہ بہت سارے صحابہ سے حدیث روایت کرتے ہیں) یا صغیر ہوں (کہ صرف چند صحابہ سے روایت کرتے ہیں) کہیں کہ رسول خدا ﷺ نے یہ فرمایا، یا یہ کیا، یا آپ کی موجودگی میں یہ کہا گیا، یا اسی قسم کی کوئی بات (آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر کے کہیں)

اور مرسل کو مردود کی قسم میں محض اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ (سند سے) محذوف (راوی)

کے حال سے جہالت اور لاعلمی ہے، کیونکہ محتمل ہے کہ یہ محذوف صحابی ہوں، اور یہ بھی محتمل ہے کہ وہ تابعی ہوں، اور دوسرے احتمال (یعنی تابعی ہونے کی صورت میں) محتمل ہے کہ وہ ضعیف ہوں، اور (یہ بھی) محتمل ہے کہ وہ ثقہ ہوں، اور ثقہ ہونے کی صورت میں محتمل ہے کہ انھوں نے (یہ حدیث) صحابی سے اخذ کی ہو، اور (یہ بھی) احتمال کیا جاسکتا ہے کہ کسی دوسرے تابعی سے حدیث لی ہو، اور اس دوسرے احتمال (یعنی کسی اور تابعی سے اخذ کرنے کی صورت) میں وہی سابق احتمال (یعنی یہ دوسرے تابعی کے ثقہ یا ضعیف ہونے کا) لوٹے گا، اور اس احتمال کی تعداد بڑھتی رہے گی۔ بہر حال تجویز عقلی میں تو (اس کی زیادتی کا) کوئی ضابطہ اور بندش نہیں ہے، البتہ استقراء اور تلاش مکمل کے اعتبار سے تو یہ تعدد چھ یا سات پر منتہی اور ختم ہو جائے گا، اور یہی چھ یا سات کی تعداد سب سے زائد اور بڑی ہے جو بعض تابعین کی بعض تابعین سے روایت کرنے میں پائی گئی ہے۔

حدیث مرسل کے عدم قبول کا یہ صریح حکم اس وقت ہے جبکہ ارسال کے سلسلے میں تابعی مرسل (بکسرین) کی عادت معروف و معلوم نہ ہو) اور اگر تابعی کی عادت معلوم و معروف ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسال روایت کرتے ہیں، تو جمہور محدثین اس کے (قبول و رد کے بارے میں) توقف کی جانب گئے ہیں، اس احتمال کے باقی رہ جانے کے سبب سے (کہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے یہ ارسال اپنی خاص عادت کے خلاف کیا ہو)

اور یہ (یعنی مرسل کے قبول نہ کرنے کا) امام احمد کا ایک قول (غیر مشہور) ہے، ان کے دو قولوں میں سے، اور ان میں دوسرا اور یہی مالکیوں اور کوفیوں کا (بھی) قول ہے کہ مرسل کو مطلقاً (چاہے اسے کسی ذریعہ سے تقویت حاصل ہو یا نہ حاصل ہو) قبول کیا جائے گا، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرسل کو اس شرط پر قبول کیا جائے گا کہ اس کو تقویت پہنچائی گئی ہو اس کے دوسری سند سے آنے کے ذریعہ کہ یہ دوسری سند پہلی سند سے الگ ہو (کہ دونوں کے شیوخ مختلف ہوں) یہ دوسری روایت (جو مرسل کے متابع ہے) مسند ہو یا مرسل (صحیح ہو یا حسن یا ضعیف ہو، کمافی فتح الباقی شرح الفیہ العراقی)

اور احناف میں سے ابو بکر (حصص) رازی نے اور موالک میں سے ابوالولید باجی نے نقل کیا ہے کہ بیشک راوی جب ثقہ وغیر ثقہ (سب سے) ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل باتفاق قبول نہیں کی جائے گی۔

توضیح: ”(والثانی) وهو ما سقط من آخره من بعد التابعی هو (المرسل) الخ“

مرسل کا لغوی معنی: مرسل مصدر ”الارسال“ سے اسم مفعول ہے اور ارسال اصل میں اطلاق یعنی عدم تنقید اور چھوڑ دینے کے معنی میں ہے چنانچہ کہتے ہیں ”ارسلت الطائر“ میں نے چڑیا کو چھوڑ دیا۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا قول ہے ”وَأَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ“ اور ہم نے چھوڑ دیا شیطانوں کو کافروں پر، گویا ارسال کرنے والے نے سند کو راویوں سے مقید کئے بغیر چھوڑ دیا، یا لفظ رَسَل عرب کے قول ”ناقة مرسال“ تیز رفتار اونٹنی سے ماخوذ ہے، گویا مرسل نے عجلت اور جلدی کی کہ بعض سند کو حذف کر دیا۔

مرسل کی اصطلاحی تعریف

مرسل کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے تین اقوال ہیں:

۱۔ مرسل وہ حدیث ہے جسکی سند کے آخر سے وہ راوی جو تابعی کے بعد ہے ساقط ہو گیا ہے، اور تابعی براہ راست اسے آنحضرت سے مرفوعاً روایت کریں۔ خواہ وہ کبار تابعین میں ہوں یا صغار تابعین میں ہوں۔ جیسے ابوامامہ بن سہل، قیس بن ابی حازم، سعید بن المسیب وغیرہ جن کی اکثر روایتیں صحابہ سے سنی ہوئی ہیں، یا صغار تابعین سے ہوں جیسے قتادہ، حمید الطویل، یحییٰ بن سعید الانصاری وغیرہ، جن کی اکثر روایتیں تابعین سے سنی ہوتی ہیں۔ مرسل کی یہی تعریف جمہور محدثین کے یہاں مشہور ہے، مصنف نے اسی تعریف کو نقل کیا ہے۔

۲۔ مرسل وہ حدیث ہے جس کو تابعی کبیر آنحضرت سے مرفوعاً روایت کریں، اس تعریف کے اعتبار سے تابعی صغیر کی مرفوع روایت مرسل نہیں بلکہ منقطع ہوگی، چنانچہ حافظ ابن عبد البر نے ”التمہید“ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ”علماء کی ایک جماعت اصغر تابعین کی مرفوع روایت کو مرسل کی بجائے منقطع کہتی ہے“ کیونکہ ان کی ملاقات صرف ایک دو صحابہ ہی سے ہوتی ہے، اور ان کی اکثر روایتیں تابعین سے سنی ہوتی ہیں۔

۳۔ مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند سے ایک یا زائد راوی کسی بھی جگہ سے ساقط ہو گئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے مرسل جملہ منقطع السند روایت یعنی منقطع، معضل سب کو شامل ہوگی، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ فقہاء، اصولیین اور خطیب بغدادی کا یہی قول ہے، محقق نووی نے لکھا ہے کہ محدثین کی بھی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ پھر بھی مرسل کا لفظ اکثر تابعی کی مرفوع روایت پر ہوتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے مرسل معنی لغوی کے زیادہ قریب ہے۔

حدیث مرسل کا حکم

”وانما ذکر فی القسم المردود وللجهل بحال المحذوف الخ“ حدیث مرسل سے احتجاج و استدلال میں شدید اختلاف ہے۔ حافظ سیوطی نے ”تدریب الباری“ میں اس بارے میں علماء کے دس اقوال نقل کئے ہیں۔ جمہور محدثین اور بہت سے فقہاء کے نزدیک مرسل ضعیف ہے اس سے استدلال و احتجاج درست نہیں ہے مصنف نے ”وانما ذکر فی القسم المردود الخ“ سے اسی مذہب کو ذکر کیا ہے۔

اس کے بالمقابل امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین، امام مالک اور ان کے متبعین، امام شافعی بعض شرائط کے ساتھ، اور امام احمد وغیرہ مرسل سے احتجاج و استدلال کے قائل ہیں۔ امام ابو داؤد ”الرسالة الى اهل مكة في وصف سنته“ میں لکھتے ہیں واما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى، مثل سفيان الثوري، ومالك بن انس، والاوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها، وتابعه علي ذلك احمد بن حنبل وغيره“ عہد ماضی میں علماء جیسے امام ابو سفیان ثوری، امام مالک بن انس، امام اوزاعی مراسیل سے احتجاج و استدلال کرتے تھے، (مرسل سے احتجاج کا یہ سلسلہ علماء میں جاری رہا) یہاں تک کہ امام شافعی کا دور آیا تو انھوں نے اس میں کلام کیا، (چنانچہ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف ”الرسالة“ میں مرسل سے احتجاج و عدم احتجاج کے بارے میں از صفحہ ۴۶۱ تا ۴۶۵ طویل بحث کی ہے) اور اس مسئلہ میں امام احمد وغیرہ نے ان کی پیروی کی“ (اس کے بعد امام ابو داؤد نے مرسل سے احتجاج کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے:

”فاذا لم يكن مسنداً ضد المراسيل، ولم يوجد المسند فالمرسل يحتج به وليس هو مثل المتصل في القوة“ یعنی جب کسی مسئلہ زیر بحث میں مسند روایت موجود نہ ہو، اور مرسل کے معارض کوئی مسند نہ پائی جائے تو مرسل سے احتجاج کیا جائیگا اگرچہ مرسل قوت میں متصل کے ہم پایہ نہیں ہوگی۔

اس بارے میں امام ابن جریر طبری کی تحقیق کو حافظ ابن عبد البر نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

”ان التابعين بأسرهم اجمعوا على قبول المرسل ولم يثبت عنهم انكاره، ولا

عن آحاد الاثمة بعدهم الى رأس المائتين“ جملہ تابعین کا مرسل کے قبول کرنے پر اجماع ہے، کسی تابعی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہے، اور نہ ان کے بعد دوسری صدی تک ائمہ میں سے کسی نے مرسل کے قبول کرنے سے انکار کیا، اور حافظ ابن رجب ”شرح علل الترمذی“ میں لکھتے ہیں۔
”ذکر ابن جریر، وغیرہ: ”ان اطلاق القول بان المرسل ليس بحجة من غير

تفصيل بدعة حدثت بعد المائتين“ امام ابن جریر طبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ بغیر کسی تفصیل کے علی الاطلاق تمام مراہیل کی حجیت کا انکار بدعت (نوپید مسلک) ہے جو دوسری صدی ہجری کے بعد وجود میں آیا ہے۔ ”اما بالتجويز العقلي فالي مالا نهاية له“ مصنف کے قول ”مالا نهاية له“ میں تاویل ضروری ہے، کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ تابعین کی تعداد ایک حد پہنچ کر ختم ہو جائیگی، اسی لئے ترجمہ میں مالا نهاية له کا معنی یہ کیا گیا کہ امکان اور تجویز عقلی کے لحاظ سے اس تعداد و کثرت کا کوئی ضابطہ اور بندش نہیں ہے، اور ملا علی قاری نے ”شرح شرح نخبہ“ میں لکھا ہے کہ بظاہر مصنف نے ”لانهاية“ سے بطور مبالغہ کثرت کا معنی مراد لیا ہے۔

”واما بالاستقراء فالي ستة او سبعة“ مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم لکھتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ فالی ستة او سبعة میں ”او“ شک کے معنی میں ہے، اسلئے کہ جس سند میں راوی سات واقع ہوئے ہیں ان میں سے ایک کے بارے میں صحابی یا تابعی ہونے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اگر اس کا صحابی ہونا ثابت ہو جائے تو تابعین کی تعداد چھ ہوگی ورنہ سات۔

قاضی اکرم سندھی امعان النظر میں بحوالہ امام بقاعی لکھتے ہیں کہ خطیب بغدادی نے اپنی ایک کتاب میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، جس کی سند میں ایک تابعی اور ابو ایوب انصاری کے زوجہ کے درمیان چھ واسطہ ہے، اس سند کو بیان کرنے کے بعد خطیب کہتے ہیں اگر ابو ایوب انصاری کی زوجہ صحابیہ ہیں تو سند میں تابعین کی تعداد چھ ہوگی، اور اگر تابعیہ ہیں تو تابعین کی تعداد سات ہو جائیگی۔

”فان عرف من عاة التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة مذهب جمهور المحدثين الى التوقف لبقاء الاحتمال“ جمہور محدثین کے مذہب پر اس مرسل کے قبول و رد میں توقف بجائے خود اس کے رد کا مقتضی ہے، کیونکہ خود مصنف نے گذشتہ سطور میں ”خبر مردود“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”هو الذي لم يتوجه صدق المنخبر به“ مردود وہ خبر ہے جس کے بیان کرنے والے کی سچائی راجح نہ ہو، اور جب مصنف کے بیان کے مطابق اس مرسل کے راوی کی سچائی راجح نہیں بلکہ محتمل ہے تو یہ مردود ہوگی نہ کی متوقف فیہ، اس لئے جمہور کا یہ قول فی الجملہ

توقف سے خالی نہیں ہے، کیونکہ مرسل جب خود ثقہ ہے، اور تتبع اور مکمل بحث و تحقیق سے یہ بات پہچان لی گئی ہے کہ وہ ارسال صرف ثقہ ہی سے کرتا ہے، تو اس احتمال بارود پر کہ ہو سکتا ہے کہ اس مرسل میں اس نے اپنی عادت کے خلاف ضعیفہ کو حذف کر دیا ہو، اس کی روایت کے قبول کرنے سے توقف کی کوئی معقول و مستحکم بنیاد نہیں ہے، اسی لئے بقول صاحب جامع التحصیل ائمہ جرح و تعدیل کی ایک بڑی جماعت کا مذہب مختار یہی ہے کہ اس مرسل کو قبول کیا جائے گا، جن میں یحییٰ بن سعید، علی ابن المدینی جیسے جیال العلم شامل ہیں، بلکہ حافظ ابن رجب حنبلی شرح علل الترمذی میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن عبدالبر کے بیان کا مقتضی تو یہ ہے کہ ایسے تابعی کی مرسل کو قبول کے جانے کا قول اجماعی ہے۔

فانه قال: كل من عُرف بالاخذ عن الضعفاء، والمسامحة في ذلك لم يحتج بما ارسله، تابعاً كان او من دونه، وكل من عُرف انه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه وترسيله مقبول. اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ ہر وہ راوی جس کا ضعفاء سے روایت کرنا اور اس معاملہ میں نرم رویہ اختیار کرنا معروف و معلوم ہے اس کی مرسل روایت سے احتجاج نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ تابعی ہو یا اس سے نیچے طبقہ کا اور ہر وہ راوی جس کے بارے میں معروف ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتا ہے تو اس کی تدلیس و ترسیل (سب) مقبول ہے۔ نیز ایسے تابعی کی مرسل کو جو صرف ثقات سے ارسال کرتے ہیں حافظ صلاح الدین العلائی نے جامع التحصیل میں ”اعدل المذاهب في هذه المسئلة“ کہا ہے کیونکہ حضرات سلف کا مراسیل کو قبول کرنا اہل علم میں مشہور ہے۔

”وقال الشافعي: تُقْبَلُ إِنْ أُعْتُصِدَ بِمَجِيئِهِ مِنْ وَجْهِ آخِرِ الْخ“ امام شافعی نے مرسل کے صحیح اور مقبول ہونے کیلئے جن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے مصنف نے اس موقع پر ان میں سے صرف دو کا ذکر کیا ہے اور بقیہ کو بغرض اختصار ترک کر دیا ہے، حافظ ابن رجب نے اس مسئلہ سے متعلق امام شافعی کے پورے کلام کو انھیں کے الفاظ میں نقل کر کے اس کی بہترین تشریح و توضیح کی ہے، حافظ ابن رجب کی اس بحث کا حاصل و خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مرسل کے صحیح و مقبول ہونے کیلئے بنیادی طور پر دونوں کی شرطیں ہیں (۱) وہ جن کا تعلق خود مرسل (یعنی حدیث کو ارسالاً روایت کرنے والے) سے ہے، (۲) جن کا تعلق مرسل (یعنی وہ حدیث جسے ارسالاً روایت کیا گیا ہے) سے ہے، مرسل میں تین شرطیں ملحوظ ہیں۔

(الف) عادل و ضابط ہونا، (ب) غیر مقبول الروایۃ سے حدیث کی روایت کرنا، (ج) کبار تابعین میں سے ہونا۔

(۲) مرسل میں اصل شرط یہ ہے کہ اسے کسی ذریعہ سے تقویت حاصل ہوگئی ہو جس سے اس کی صحت کا پتہ چلتا ہو، یہ اعتضاد اور تقویت چار چیزوں سے حاصل ہوگی۔

(الف) اس مرسل کے ہم معنی حفاظ اور مامون رواۃ نے کوئی حدیث آنحضرت ﷺ تک مندر روایت کی ہو، (ب) یا اس مرسل کے موافق کوئی دوسری مرسل پائی جائے جس کی سند پہلی مرسل سے الگ ہو (یعنی دونوں مرسلوں کے راوی مختلف ہوں) (ج) یا اس مرسل کے موافق کسی صحابی کا قول موقوف پایا جائے (د) یا عام فقہائے اسلام کا اس مرسل کے مطابق عمل پایا جائے۔

ان شرائط کا وجود اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہ مرسل صحیح اور لائق احتجاج ہے، پھر بھی اس کا درجہ حدیث متصل سے کم ہوگا۔

مرسل میں مذکورہ تینوں شرطوں کے موجود ہوتے ہوئے مرسل کی شرائط مذکورہ میں سے کوئی ایک شرط پائی جائے تو وہ مرسل امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگی اور اس سے احتجاج و استدلال درست ہوگا۔

(و) الْقِسْمُ (الثَّالِثُ) مِنْ أَقْسَامِ السَّقَطِ مِنَ الْإِسْنَادِ (إِنْ كَانَ بِإِثْنَيْنِ فَصَاعِدًا مَعَ التَّوَالِي فَهُوَ الْمُعْضَلُ وَالْآلَ) بَأَنَّ كَانَ السَّقَطُ إِثْنَيْنِ غَيْرَ مُتَوَالِيَيْنِ فِي مَوْضِعَيْنِ مَثَلًا (ف) هُوَ (الْمُنْقَطِعُ) وَكَذَا إِنْ سَقَطَ وَاحِدٌ فَقَطْ أَوْ أَكْثَرُ مِنْ إِثْنَيْنِ لَكِنْ بِشَرْطِ عَدَمِ التَّوَالِي.

(ثُمَّ) إِنْ (السَّقَطُ) مِنَ الْإِسْنَادِ (قَدْ يَكُونُ وَاضِحًا) يَحْصُلُ الْإِشْرَافُ فِي مَعْرِفَتِهِ، بَكُونِ الرَّاَوِي مَثَلًا لَمْ يُعَاصِرْ مَنْ رَوَى عَنْهُ (أَوْ) يَكُونُ (خَفِيًّا) فَلَا يُذَرِّكُهُ، إِلَّا الْإِثْمَةُ الْحَدَاقُ الْمُطْلَعُونَ عَلَى طُرُقِ الْحَدِيثِ وَعِلَلِ الْأَسَانِيدِ.

(فَالْأَوَّلُ) وَهُوَ الْوَاضِحُ (يُذَرِّكُ بَعْدَ التَّلَاقِي) بَيْنَ الرَّاَوِي وَشَيْخِهِ، لِكُونِهِ لَمْ يُذَرِّكْ عَصْرَهُ، أَوْ أَذَرَكَهُ لَكِنْ لَمْ يَجْتَمِعَا، وَلَيْسَتْ لَهُ مِنْهُ إِجَازَةٌ وَلَا وَجَادَةٌ (وَمِنْ ثَمَّةٍ أُحْتِجَجَ إِلَى التَّارِيخِ). لِتَضَمُّنِهِ تَحْرِيرَ مَوَالِيدِ الرَّوَاةِ وَوَقَايَتِهِمْ، وَأَوْقَاتِ طَلَبِهِمْ، وَارْتِحَالِهِمْ، وَقَدْ افْتُضِحَ أَقْوَامٌ ادَّعَوْا الرَّوَايَةَ عَنْ شُيُوخٍ ظَهَرَ بِالتَّارِيخِ كَذِبَ دَعْوَاهُمْ.

ترجمہ: المعضل: سند سے راوی کے حذف اور گرنے کی قسموں میں سے تیسری قسم اگر راوی کا حذف دو یا دو سے زائد پائے اور لگا تار ہو تو یہ محصل ہے (یعنی انتقطاع سند کی اس قسم اصطلاحی نام معضل ہے)

المنقطع: اور حذف راوی اس طرح نہ ہو (بلکہ) دو راویوں کا حذف لگا تار ہونے کی بجائے سند کی دو جگہوں میں ہے تو یہ (اصطلاح میں مستثنیٰ ہے) منقطع ہے اور اسی طرح اگر صرف ایک راوی حذف ہوا ہے، یا دو راویوں سے زائد حذف ہوئے ہیں لیکن توالی اور پے درپے کی شرط کے بغیر (تو یہ بھی منقطع ہی کہلائے گی)۔

سقوط کی تقسیم: پھر سند سے راوی کا سقوط و حذف کبھی واضح اور ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی معرفت اور پہچان میں (ماہرین فن اور غیر ماہرین کے درمیان اشتراک پایا جاتا ہے) (یعنی ان میں سے ہر ایک کو معلوم ہو جاتا ہے کہ سند میں حذف و انتقطاع ہے) (بایں سبب کہ راوی ایسا ہے کہ اس کی مروی عنہ (جس سے روایت کر رہا ہے) سے مثلاً معاصرت نہیں ہے۔ اور (کبھی) یہ سقوط مخفی اور پوشیدہ ہوتا ہے، جس کا فہم و ادراک نہیں کر پاتے ہیں سوائے ان ماہرین ائمہ کے جو حدیث کی سندوں اور ان کی علتوں پر واقفیت رکھتے ہیں۔

(۱) **سقوط واضح:** پس اول یعنی سقوط واضح معلوم ہو جاتا ہے راوی اور اس کے شیخ کے مابین ملاقات نہ ہونے سے (اور اس معلوم ہونے کا) سبب راوی کا (بایں حال) ہونا ہے کہ اس نے اپنے شیخ کا زمانہ نہیں پایا ہے، یا (اس کا) زمانہ پایا ہے لیکن (یہ معلوم ہے) کہ دونوں (ایک مقام میں) اکٹھا نہیں ہوئے ہیں اور نہ ہی راوی کو اس سے اجازت اور وجادت ہے (کیونکہ اجازت اور وجادت کے حصول کی صورت میں سند سے سقوط راوی حدیث کے رد کا سبب نہیں ہوگا، اجازت اور وجادت کی تفصیل کتاب میں آگے آرہی ہے) اور اسی وجہ سے (کہ سند سے راوی کا حذف و سقوط کبھی عدم معاصرت سے معلوم ہوتا ہے علم حدیث میں) تاریخ (یعنی فن اسماء الرجال) کی احتیاج و ضرورت محسوس کی گئی، کیونکہ فن اسماء الرجال (تاریخ رواۃ) راویان حدیث کی تاریخ ولادت، ان کی تاریخ وفات، ان کی طلب علم کے اوقات، (اس سلسلے میں) ان کے اسفار (وغیرہ کی تفصیلات کی) تحریر و بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ بیشک راویوں کی ایک (جھوٹی) جماعت رسوا کی گئی جنہوں نے بہت سے شیوخ سے روایت کرنے کا دعویٰ کیا کہ تاریخ سے ان کے دعویٰ کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا۔

توضیح: معضل مصدر الاعضال (بمعنی دشوار بنادینا، تھکا دینا) سے صیغہ اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے ”اعضله“ یعنی اس کے معاملہ کو دشوار بنادیا، تو گویا محدث جس نے حدیث کے دو راویوں کو پے درپے حذف کر کے بیان کی ہے، اس حدیث کے معاملہ کو تنگ اور دشوار بنادیا کیونکہ اس کا حال جرح و تعدیل کے لحاظ سے غیر معروف ہو گیا۔

”ان كان اثنين فصائدًا مع التوالی“ یہ دو راویوں کا سقوط مسلسل عام ہے، خواہ انتہائے سند میں ہو کہ صحابی اور تابعی کو حذف کر دیا گیا ہے، یا ابتدائے سند میں کہ راوی مثلاً اپنے شیخ اور شیخ کے شیخ کو ایک ساتھ حذف کر دے، یا درمیان سند میں ہو پھر درمیان سند میں یہ دو کا سقوط سند کے موضع واحد میں ہو، یا متعدد مواضع میں یہ سب معضل ہی کی صورتیں ہیں۔

امام جوزجانی نے لکھا ہے کہ معضل ضعف میں منقطع سے زیادہ ضعیف ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسند میں انقطاع صرف ایک جگہ ہو اور اگر انقطاع ایک سے زائد جگہوں میں ہو تو دونوں کا حال ضعف میں برابر ہوگا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے النکت میں اس کی صراحت کی ہے۔

تنبیہ: معضل کا حکم اس اصطلاح خاص کی بجائے محدثین کبھی اس متصل السند حدیث پر بھی عاید کرتے ہیں جس کا معنی مشکل ہو، اس اطلاق کی صورت میں معضل حدیث کی صفت ہوگی باعتبار معنی کے جبکہ اصطلاح سابق میں وہ باعتبار سند کے حدیث کی صفت ہے۔

”وان كان السقط اثنين غير متوالين في موضعين مثلاً فهو المنقطع“ منقطع لغت میں مصدر ”الانقطاع“ بمعنی کٹنا، ٹوٹنا سے اسم فاعل ہے اور حدیث منقطع کی اصطلاحی تعریف جو متأخرین محدثین کی مختار و پسندیدہ ہے یہی ہے جو مصنف نے اس موقع پر بیان کی ہے، یعنی جس کی (درمیان) سند سے ایک راوی یا متعدد راوی بغیر توالی و تسلسل کے مختلف جگہوں سے ترک و حذف ہو گئے ہیں، اس تعریف کے اعتبار سے ”منقطع“ حدیث معلق مرسل، معضل سے الگ حدیث غیر متصل کی ایک قسم ہوگی، کہ مقسم یعنی غیر متصل میں محض راوی کا ترک بغیر کسی قید کے پیش نظر ہے، اور قسم یعنی منقطع میں درمیان سند سے ایک راوی یا ایک سے زائد راویوں کا ترک بشرط عدم توالی ملحوظ ہے۔

منقطع کی ایک دوسری تعریف
بعض محدثین کا، اک جماعت کے نزدیک منقطع وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو، یہ

ہرم اتصال اور انقطاع خواہ کسی بھی صورت میں ہو اگر یہ لفظ منقطع کا اکثر اس حدیث پر بولا جائے
ہے جس میں تابعی سے نیچے کا راوی صحابی سے روایت کرتا ہے۔ اس تعریف کے اعتبار سے
مرسل، معطل، معلق سب منقطع میں داخل ہوں گی، اس تعریف کے لحاظ سے منقطع الگ ایک خاص
قسم یعنی مرسل، معطل، معلق کی قسم ہونے کی بجائے مقسم ہوگی، اور معلق، مرسل، معطل اس کی
اقسام ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ یہ اصطلاح منقطع کے معنی لغوی سے زیادہ قریب ہے۔

”وَكَذَا ان سقط واحد فقط او اكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي“
مصنف کے شاگرد حافظ قاسم مصری نے اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے کہ مصنف نے منقطع کی بحث
میں یہ وضاحت فرمائی تھی کہ جب صرف ایک راوی ترک ہوگا تو اسے منقطع فی موضع واحد کہیں
گے اور عدم توالی کی شرط کے ساتھ جب دو راوی متروک ہوں گے تو اسے منقطع فی موضعین، اسی
طرح تین و چار کے حذف ہونے کی صورت میں منقطع فی موضع ثلاثہ، اور منقطع فی موضع اربعہ
کہیں گے۔

”لتضمنه تحریروا الیاء الرواة ووفیاتهم الخ“ وفیات، واو اور فار کے فتح اور یا کی
تخفیف کے ساتھ وفات کی جمع ہے اور مضاف محذوف ہے یعنی (زمان وفیاتهم) ملا علی قاری
نے ”وفیات“ کو فار کے کسرہ اور یاء مشدد کے ساتھ ضبط کیا ہے، لیکن اول ہی راجح ہے، اس لئے
کہ وفات کی اصل وَفَّیہ واو، فار، یا کی حرکت کے ساتھ ہے، بروزن ”بَقْوَة“ ”یا“ چونکہ حرف
علت تھی اس لئے اسے ساکن کر دیا تو وَفَّیة ہو گیا پھر یا کے سکون اور اس کے ماقبل فتح ہونے کی
وجہ سے یاء کو الف سے بدل دیا اس طرح وفات ہو گیا، اسی لئے جب اس کو جمع لاتے ہیں تو اصل یا
کو واپس لاتے ہیں اور وفیات کہتے ہیں جیسے شجرة کی جمع میں شجرات۔
”وقد اُفتضحوا اقوام ادعوا الروایة عن شیوخ الخ“

تاریخ الرواة کی ضرورت و اہمیت

حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ امیر المؤمنین فی الحدیث سفیان ثوری کا قول
ہے کہ جب راویان حدیث نے کذب بیانی اختیار کی تو ہم نے ان کے مقابلہ میں تاریخ کا استعمال
کیا (جس سے ان کے جھوٹ کا پردہ چاک ہو گیا) مشہور محدث و فقیہ حفص بن غیاث نے فرمایا
جب تمہیں کسی راوی کی کذب بیانی کا شبہ ہو تو راوی اور مروی عنہ (جس سے وہ روایت کر رہا ہے)

دونوں کی عمروں سے (اس کے صدق و کذب کا) فیصلہ کرو۔

چنانچہ محدث اسماعیل بن عیاش کا بیان ہے کہ قیام عراق کے زمانہ میں میرے پاس اصحاب حدیث کی ایک جماعت آئی اور مجھ سے کہا کہ یہاں ایک شخص ”خالد بن معدان سے روایت کرتا ہے، میں اس کے پاس گیا اور اس سے پوچھا کہ تم نے کس تاریخ میں خالد بن معدان سے حدیث کی سماعت کی؟ اس نے بتایا کہ ۱۱۳ھ میں، تو میں نے اس سے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ تو نے ان کی وفات کے سات سال بعد ان سے حدیث سنی، چونکہ خالد بن معدان کی وفات ۱۰۶ھ میں ہو گئی تھی۔ اسی طرح امام حاکم ابو عبد اللہ ذکر کرتے ہیں کہ ”ابو جعفر محمد بن حاتم الکشی“ ہمارے شہر میں آیا اور ”عبد بن حمید“ سے حدیث روایت کی میں نے اس کی تاریخ پیدائش معلوم کی تو اس نے بتایا کہ میں ۲۶۰ھ میں پیدا ہوا ہوں، تو میں نے اپنے رفقاء و اصحاب سے کہا کہ گویا اس شخص نے ”عبد بن حمید“ کی وفات کے تیرہ برس بعد ان سے حدیث اخذ کی۔

”تاریخ الرجال“ کی اسی اہمیت و افادیت کی بناء پر امام بخاری کے استاذ کبیر امام علی بن الدینی فرماتے تھے ”فقہ معانی الحدیث نصف العلم، معرفۃ الرجال نصف العلم“ اسی لئے علمائے اسلام نے اس کثیر الفائدہ فن کی جانب خصوصی توجہ مبذول کی اور باب علم و فن کے تراجم اور ان کی تاریخ میں اس قدر کتابیں تصنیف کیں جن کا شمار ممکن نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم اور مذاہب و ملل کی دنیا میں علمائے اسلام ہی کو یہ شرف و امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اپنے پیغمبر و رسول ﷺ کی احادیث اور سیرت پاک کی محبت میں اس فن کو ایجاد کیا اور اسے ترقی اور بلندی کے ال معیار پر پہنچا دیا کہ دنیا ان کے اس بینظیر کارنامہ پر انگشت بدنداں ہے۔ ”ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء“

(ز) القسم (الثانی) وهو الخفی (المُدَّلس) بفتح اللام، سُمِّيَ بذلك لكون الراوی لم یسمَ مَنْ حَدَّثَهُ، وَأَوْهَمَ سَمَاعَهُ لِلْحَدِيثِ مِمَّنْ لَمْ يُحَدِّثْهُ بِهِ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الدَّلْسِ - بالتحريك - وهو إختِلَاطُ الظلام بالنور، سُمِّيَ بذلك لِأَضْيَافِهِمَا فِي الْخَفَاءِ.

(وَبُرْدُ) الْمُدَّلسِ (بصيغة) مِنْ صِيغِ الْأَدَاءِ (تَحْمِيلُ) وَقَوْعُ (الِلْقَاءِ) بَيْنَ الْمُدَّلسِ وَمَنْ أَسْنَدَ عَنْهُ (ك عَنْ) وَكَذَا (قَالَ)، وَمَنْ وَقَعَ بِصِيغَةِ صَرِيحَةٍ لَا يَنْهَوْنَ لَهَا كَانَ كَاذِبًا.

وَحُكْمُ مَنْ ثَبَّتَ عَنْهُ التَّدْلِيلُ إِذَا كَانَ عَدْلًا أَنْ لَا يُقْبَلَ مِنْهُ إِلَّا إِذَا صُرِّحَ فِيهِ بِالتَّحْدِيثِ عَلَى الْأَصَحِّ.

(۳) سقوط خفی. (الف) المدلس:

ترجمہ: اور ثانی یعنی سقوط خفی (کامل) مدلس ہے (و القسم الثانی میں مضاف مقدر ہے یعنی محل القسم الثانی) لام کے فتح کے ساتھ۔ اس کا نام یوں رکھا گیا، کیونکہ راوی نے اس شخص کا نام نہیں ذکر کیا جس نے حدیث اس سے بیان کی تھی، اور وہ ہم و شبہ میں ڈال دیا اپنے حدیث کے سننے کا اس شخص سے جس نے یہ حدیث اس سے بیان نہیں کی ہے، اور مدلس ماخوذ ہے ”دکس۔“ وال و لام پر حرکت کے ساتھ۔ اور دکس (کا معنی) تاریکی کا روشنی سے ملنا ہے، (جیسا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں ہوتا ہے) اور اس کا اصطلاحی نام مدلس (اس لئے) رکھا گیا کیونکہ شیخ محذوف اور روشنی دونوں مخفی اور پوشیدہ ہونے میں مشترک ہیں۔

اور مدلس روایت وارد ہوتی ہے ادار کے صیغوں میں سے ایسے صیغہ سے جو مدلس (تدلیس کرنے والا) اور جس شخص سے حدیث روایت کی ہے کے مابین سماع کا احتمال و جواز رکھتا ہے، جیسے ”عن“ اور اسی طرح ”قال“ (بھی ہے) اور جب تدلیس واقع ہو (سماع کے معنی میں) صریح لفظ سے (جیسے سمعت فلان، و اخبرنی فلان، و حدثنی فلان) اور اس میں معنی مجاز کا مقصد وارد نہیں ہے تو یہ (اب مدلس نہیں بلکہ) جھوٹا ہوگا (لہذا اس کی حدیث کوئی مقبول نہیں ہوگی)

مدلس کا حکم: اور اس شخص کا حکم جس سے تدلیس ثابت ہو جائے جبکہ وہ عادل ہے یہ ہے کہ اس کی مروی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، مگر وہ حدیث جس میں تحدیث (یعنی سماع کی) صراحت ہے، اصح قول پر (قبول کی جائے گی یعنی جس حدیث کو سمعت، حدثنا، خبرنا وغیرہ الفاظ سے بیان کرے وہ مقبول ہوگی کیونکہ سب صیغے صراحۃً سماع پر دلالت کرتے ہیں اور جس حدیث کو لفظ عن، ان، قال وغیرہ سے بیان کرے وہ غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ الفاظ سماع و عدم سماع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں)

توضیح: مصنف رحمہ اللہ نے تدلیس کا لغوی معنی اس کا مادۃ اشتقاق اور معنی لغوی و اصطلاحی میں مناسبت بیان کر دی ہے لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

تدلیس کی اقسام: تدلیس کی بنیادی اقسام دو ہیں: (۱) تدلیس الاسناد (۲) تدلیس

الشیوخ

تدلیس الاسناد کی تعریف

محدث کا اپنے شیخ سے جس سے حدیث سنی ہے، ایسی حدیث کا روایت کرنا جسے شیخ سے براہ راست نہیں سنی ہے، اور صیغہ اداء ایسا اختیار کرے جس سے گمان اور شبہ ہو کہ یہ اسی شیخ مذکور سے سنی ہے۔

تدلیس اسناد کی یہ تعریف ان ائمہ حدیث کی مختار ہے جو حدیث مدلس اور المرسل الخفی میں فرق و امتیاز کرتے ہیں جیسے حافظ ابو بکر البرز، حافظ ابوالحسن ابن القطان، حافظ ابن حجر مصنف کتاب وغیرہ۔

تدلیس اسناد کی دوسری تعریف

محدث کا ایسے شیخ سے جس سے اس کی ملاقات و سماع ہے ایسی حدیث روایت کرنا جو اس سے نہیں سنی ہے اس ابہام کے ساتھ کہ یہ حدیث اس سے سنی ہے، یا جس سے ملاقات و سماع تو نہیں ہے، البتہ معاشرت ہے کوئی حدیث اس طرح روایت کرنا جس سے وہم و گمان ہو کہ اس کی شیخ مذکور سے ملاقات اور سماع ہے۔

یہ تعریف پہلی تعریف سے عام ہے، جس میں مرسل خفی بھی داخل ہو جائے گا، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں تدلیس الاسناد کی یہی تعریف کی ہے، اور حافظ عراقی نے مقدمہ ابن الصلاح کی شرح التقیید والایضاح میں صراحت کی ہے کہ یہی تعریف محدثین میں مشہور ہے۔

پھر تدلیس الاسناد کی تین قسمیں ہیں: (الف) تدلیس تسویہ، (ب) تدلیس عطف، (ج) تدلیس قطع۔

تدلیس تسویہ کی صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ ثقہ کی بجائے شیخ کے شیخ کو جو ضعیف ہے حذف کر دے اور اس کے اوپر جو ثقہ شیخ ہے کا نام ذکر کرے جس سے بظاہر سند ثقات پر مشتمل ہوگئی، تدلیس کی یہ بدترین اور سب سے قبیح قسم ہے، جو جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

(۲) تدلیس الشیوخ کی صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کا ذکر اس کے مشہور نام، یا کنیت، یا نسبت، یا صفت کی بجائے غیر مشہور سے کرے، تدلیس کی یہ سب سے اہون قسم ہے، مصنف نے چونکہ کتاب میں صرف تدلیس الاسناد کا ذکر کیا ہے بقیہ اقسام بیان نہیں کی ہیں اس لئے جملہ اقسام

کی تفصیلات کا ذکر یہاں بے موقع ہوگا لہذا ان اقسام کی جانب اسی اشارہ پر اکتفا کیا جاتا ہے تفصیل کے لئے فتح المغیث از سخاوی اور مصنف کی مشہور تصنیف التلک علی ابن الصلاح وغیرہ کی مراجعت کی جائے۔

”ک“ ”عن“ و ”کذا“ و ”قال“ چونکہ امام احمد بن حنبل، امام بخاری، خطیب بغدادی وغیرہ لفظ ”قال“ اور ”عن“ میں فرق کرتے ہیں ان ائمہ حدیث کے نزدیک قال کا لفظ سماع و اتصال پر اسی وقت محمول ہوگا جبکہ دوسری سند سے بعینہ اس حدیث میں ”قال“ کے فاعل کا اپنے شیخ سے سماع ثابت ہو جائے، یا لفظ قال سے روایت کرنے والے کی عادت معروفہ ہو کہ وہ ”قال“ کا لفظ محل سماع ہی میں استعمال کرتا ہے، بصورت دیگر یہ حدیث بغیر کسی احتمال کے منقطع ہوگی، اور جمہور محدثین کے نزدیک ”عن“ و ”قال“ دونوں حکم میں یکساں ہیں، مصنف نے ”ک“ ”عن“ و ”قال“ کی بجائے ”وکذا قال“ کہہ کر اسی اختلاف کی جانب اشارہ کیا ہے اور جمہور کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے صراحت کر دی کہ ”قال“ اور ”عن“ دونوں کا حکم ایک ہی ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ واللہ اعلم

”ومتی وقع بصیغۃ صریحہ لا تجوز فیہا کان کاذباً“ ”نزہۃ النظر شرح نخبة الفكر“ کے ہندوستانی نسخوں میں ”لا تجوز فیہا“ کی قید نہیں ہے، جبکہ ملا علی قاری اور عربی نسخوں میں یہ قید موجود ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ علامہ قاسم تلمیذ مصنف اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔ ”قال المؤلف ابقاه اللہ تعالیٰ اردت بالتجوز نحو قول الحسن: حدثنا ابن عباس رضی اللہ عنہما علی منبر البصرۃ، فانہ لم یسمع منه و انما اراد اهل البصرۃ الدین ہو منهم، و قول ثابت البنانی اخطبنا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ، یعنی حسن بصری نے حدثنا سے مراد ہمارے شہر بصرہ والوں سے منبر پر حدیث بیان کی کیونکہ حسن بصری کا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے۔ اسی طرح ثابت بنانی کے قول خطبنا کا معنی مجازی یہ ہے کہ ہمارے شہر والوں کو عمران بن حصین نے خطبہ دیا۔ بہر حال سماع کے معنی میں صریح صیغوں کے استعمال کے وقت اگر معنی مجازی کا ارادہ کیا گیا ہو تو یہ کذب نہیں ہوگا اور نہ مدلس کی روایت میں استعمال کی جاوے پر غیر مقبول ہوگی۔

مدلس کی حدیث کا حکم: ”حکم من ثبت عنہ التذلیس الخ“ مدلس کی مروی حدیث کے متعلق فقہ و محدثین کے مختلف اقوال ہیں ذیل میں ان اقوال کا خلاصہ درج کیا

جا رہا ہے۔

(۱) مدلس اگر عادل ہے تو جس حدیث کو وہ حدثاً، سمعت و غیرہ سماع کے معنی میں صریح الفاظ سے روایت کرے گا وہ مقبول ہوگی، اور جسے صیغہ عن، قال وغیرہ محتمل الفاظ سے روایت کرے گا وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ حافظ ابن الصلاح نے اس تفصیلی قول کو اکثر محدثین کی جانب منسوب کیا ہے، جن میں امام شافعی، علی ابن المدینی، یحییٰ بن معین جیسے ائمہ اعلام و مقتدی شامل ہیں۔

(۲) فقہاء محدثین کی ایک جماعت مدلس کو مجروح اور مردود الروایۃ قرار دیتی ہے، چاہے وہ سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے ثقات سے مدلیس کرے یا غیر ثقات سے بہر حال اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی چنانچہ قاضی عبدالوہاب اپنی کتاب ”مختص“ میں لکھتے ہیں ”مدلس کی روایت مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی“

(۳) اس کے برعکس ایک جماعت علی الاطلاق مدلس کی روایت کو قبول کرنے کی قائل ہے خواہ وہ سماع کی تصریح کرے یا نہیں دونوں صورتوں میں اس کی روایت کو مقبول مانتے ہیں جو ائمہ حدیث و فقہ مرسل کو حجتہ مانتے ہیں وہ مدلس کو بھی حجتہ قرار دیتے ہیں، غالباً یہ تیسرا قول اسی جماعت کا ہے، خطیب بغدادی نے ”الکفایہ“ میں ”خلق کثیرین من اہل العلم“ کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔

(۴) جو مدلس صرف ثقات سے مدلیس کرتا ہے اس کی روایت قبول کی جائے گی اور جو ثقات وغیرہ ثقات دونوں سے مدلیس کرتا ہے اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، حافظ ابوبکر البراء، ابن حبان، حافظ ابن عبدالبر وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، نیز حافظ ابن عبدالبر نے اسے اکثر ائمہ حدیث کی جانب منسوب کیا ہے۔

(۵) جس مدلس سے مدلیس کا وقوع نادر اور اقل قلیل ہو تو اس کی بصیغہ عن وغیرہ روایت مقبول ہوگی، ورنہ نہیں، حافظ سخاوی نے نقل کیا ہے کہ علی ابن المدینی بھی اس کے قائل ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس موقع پر صرف اول الذکر قول کو ذکر کیا ہے اور اسی کو اصح قرار دیا ہے، جبکہ حافظ ابن دقیق العید نے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مدلس کے عنعنہ کا منقطع کے حکم میں ہونا قیاس کے مطابق ہے، لیکن اس قیاس کا محدثین کے تصرفات اور تحریجات پر جاری کرنا مشکل اور دشوار ہے، کیونکہ اس سے بہت سی ان احادیث کا رد لازم آئے گا جنہیں ان حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ ان معتنع احادیث میں شیخ سے مدلس کے سماع کا اثبات ہمارے لئے ضروری ہے۔

چنانچہ بقول حافظ ابن حجر مصنف کتاب صحیحین (دو دیگر کتب صحیحہ میں خاصی تعداد میں مدلسین کی معتن احادیث موجود ہیں، جنہیں اس قول اصح کے تحت ناقابل قبول احادیث میں شمار کیا جانا چاہئے، جبکہ یہ امر حسب تصریح علامہ ابن دقیق العید مشکل و دشوار ہے، اس اشکال کا جواب حافظ ابن الصلاح نے اور ان کی اتباع و پیروی میں امام نووی وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ ”صحیحین اور دیگر کتب صحاح میں مدلسین کی معتن احادیث اس پر محمول ہیں کہ صحاح کے مصنفین کے نزدیک دیگر سندوں سے ان مدلسین کا اپنے شیوخ سے سماع ثابت ہے، (لہذا صحیحین وغیرہ کی ان احادیث پر غیر مقبول ہونے کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ لیکن متاخرین علمائے حدیث میں سے امام ”صدر الدین ابن المرجل“ نے اپنی کتاب ”الانصاف“ میں اس جواب کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ ”ان فی النفس من هذا الاستثناء غصّة لانها دعوی لا دلیل علیها“ دل اس دعویٰ کے قبول کرنے سے تنگ ہے کیونکہ اس دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں ہے، اور ان سے پہلے علامہ حافظ ابن دقیق العید نے بھی اس جواب پر یہ نقد کیا تھا کہ ”لابد من الثبات علی طريقة واحدة اما القبول مطلقاً فی کل کتاب او الرد مطلقاً الخ فی کل کتاب“ ایک ضابطہ و طریقہ پر ثابت قدم رہنا ضروری ہے، یا تو مدلسین کے عنعنہ کو ساری کتابوں میں قبول کیا جائے، یا ساری کتابوں میں رد کر دیا جائے۔ (ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ کتب صحیح میں انہیں قبول کر لیا جائے، اور بقیہ کتابوں میں رد کر دیا جائے، کیونکہ اس قبول کرنے کی بنیاد محض احتمال پر ایک امر کا اثبات ہے یا غیر معلوم شئی پر ایک امر کو محمول کرنا ہے۔

علاوہ ازیں حافظ تقی الدین السبکی کا بیان ہے کہ میں نے (خاتم الحفاظ، ناقد الاسناد والالفاظ) حافظ ابوالحجاج المزنی سے سوال کیا کہ صحیحین میں موجود مدلس کی معتن احادیث کے بارے میں کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ شیخین ان احادیث کے متصل السند ہونے پر مطلع تھے؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: لوگ اسی طرح کی بات کہتے ہیں جس کی بنیاد محض شیخین کے ساتھ حسن ظن پر ہے، ورنہ صحیحین میں مدلسین کی ایسی معتن احادیث موجود ہیں جن کی صحیح میں مذکور سند کے علاوہ کوئی دوسری سند نہیں پائی جاتی۔

یہ مذکورہ تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مصنف کتاب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:
صحیحین میں جن مدلسین کی احادیث کی تخریج کی گئی ہے وہ سب امر تدلیس میں ایک درجہ میں نہیں ہیں، بلکہ ان کے درجات مختلف ہیں:

۱- وہ رواۃ ہیں جنہیں مدلس کہا جانا بطور ندرت و شاذ کے ہے، ان کی غالب و اکثر روایتوں میں سماع کی صراحت موجود ہے، جن محدثین نے ان پر تدلیس کا اطلاق کیا ہے، یا تو انہوں نے ارسال پر مجاز آتدلیس کا لفظ استعمال کر دیا ہے، اور یا تو محض اپنے ظن و گمان کی بنیاد پر انہیں تدلیس سے متصف کر دیا ہے (ورنہ مناسب یہی ہے کہ انہیں مدلس نہ کہا جائے)

اس درجہ میں چودہ ائمہ حدیث کا نام درج کیا ہے جن میں یحییٰ بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، حفص بن غیاث، سلیمان تیمی وغیرہ اکابر محدثین کے نام شامل ہیں۔

۲- اس درجہ میں وہ مدلسین ہیں جن کی تدلیس کو ائمہ حدیث نے برداشت کر لیا ہے اور اس سے چشم پوشی کی ہے، اور کتب صحاح میں ان کی احادیث کی تخریج کی ہے ان کے ساتھ چشم پوشی کا برتاؤ اور ان کی احادیث کی تخریج کی وجہ (الف) یا تو حدیث میں ان کی امامت ہے، (ب) اور یا تو اس لئے ہے کہ ان کی کثیر روایتوں کے مقابلہ تدلیس کی تعداد قلیل اور تھوڑی ہے، (ج) اور یا یہ ہے کہ یہ حضرات صرف ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں۔

اس درجہ میں اٹھارہ اکابر محدثین کے نام نقل کئے ہیں، جن میں ابراہیم نخعی، حسن بصری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، زکریا بن ابی زائدہ وغیرہ کے نام شامل ہیں۔

۳- اس تیسرے درجہ میں وہ مدلسین ہیں جو کثرت سے تدلیس کرتے ہیں، اور مدلس کی حیثیت سے طبقہ محدثین میں معروف ہیں، جن کی تعداد پینتیس ہے ان میں بقیہ بن الولید، سلیمان الاعمش، عبد الملک ابن جریج، محمد بن اسحاق امام المغازی، الولید بن مسلم و مشقی وغیرہ کے نام ہیں۔

ان تینوں درجات کے ناموں کی فہرست درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”فہذہ اسماء من ذکر بالتدلیس من رجال الصحیحین“ صحیحین کے رجال میں سے یہ ان لوگوں کے نام ہیں جنہیں مدلس ہونے کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے (جن کی مجموعی تعداد سترھ ہے) مکمل تفصیل کے لئے النکت علی ابن الصلاح کی مراجعت کی جائے (درجات کی تعیین میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ حافظ علائی نے ”جامع التحصیل فی احکام المرآسل“ میں یہ جملہ تفصیلات مع شئی زائد بیان کیا ہیں اور موصوف نے اسی سے اخذ کر کے مزید تنقیح کے ساتھ اسے یہاں نقل کیا ہے)

بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی بیان کردہ اس تفصیل کے مطابق بیس مدلسین وہ ہیں جن کے معنیہ کو ائمہ حدیث بالخصوص امام بخاری اور امام مسلم نے قبول کیا ہے، اور خود حافظ موصوف کے نزدیک بھی یہی مختار ہے، اس لئے زیر نظر ”منجۃ الفکر“ کی شرح میں موصوف کا یہ قول ”وحکم من

ثبت عنه التدليس اذا كان عدلاً لا يُقبل منه إلا اذا صرح بالتحديث على الاصح
اپنے اطلاق پر نہیں ہے بلکہ اس حکم سے مدلسین کی ایک بڑی جماعت جن کی تعداد بیس ہے مشہور
اور خارج ہے، جس سے ان فقہاء و محدثین کے اس قول کی وجاہت ثابت ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ
ثقہ جب ثقات سے ارسال کرے تو وہ مطلقاً قبول کیا جائے گا، کیونکہ بلاشبہ مدلس کے قبول کرنے کی
دلیل بعینہ مر اسل کے قبول کرنے پر منطبق ہوتی ہے۔ ”واللہ اعلم بالصواب“

(و كذا المرسل الخفي) اذا صدر (من معاصر لم يلق) من حدث عنه، بل بينه
وبينه واسطة. والفرق بين المدلس والمرسل الخفي دقيق، يحصل تحريره بما
ذكر هنا: وهو ان التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاؤه إياه، فاما إن
عاصره ولم يعرف أنه لقيه، فهو المرسل الخفي.

ومن أدخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه دخول
المرسل الخفي في تعريفه، والصواب التفرقة بينهما. ويدل على أن اعتبار
اللقي في التدليس دون المعاصرة وحدها لا بد منه إطباق أهل العلم بالحديث
على أن رواية المخضرمين كابي عثمان النهدي، قيس بن ابي حازم عن النبي
صلى الله عليه وسلم من قبيل الإرسال لا من قبيل التدليس.

ولو كان مجرد المعاصرة يكتفى به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين؛
لأنهم ماصرون النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً، ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا.
وممن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي، وابوبكر البزار،
وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه وهو المعتمد، ويعرف عدم الملاقاة
بإخباره عن نفسه بذلك، او بجزم امام مطلع، ولا يكفي أن يقع في بعض
الطرق زيادة راو بينهما؛ لاحتمال أن يكون من المزيد، ولا يحكم في هذه
الصورة بحكم كلي لتعارض احتمال الاتصال والانقطاع، وقد صنف فيه
الخطيب كتاب ”التفصيل لمبهم المراسيل“ و كتاب ”الميد في متعل
الأسانيد“. وانتهت هنا احكام الساقط من الاسناد.

(۲) المرسل الخفي:

ترجمہ: اور اسی طرح (سقوط خفی کا محل) مرسل خفی ہے (اور اس کا تحقق جب ہوتا ہے کہ)

وہ صادر ہو اس معاصر سے جس کو لقا و سماع نہیں حاصل ہے اس شیخ سے جس سے اس معاصر نے حدیث روایت کی ہے، بلکہ اس معاصر اور اس شیخ کے درمیان واسطہ ہے، حدیث مدلس اور مرسل خفی کے درمیان فرق باریک ہے اس کی تنقیح اور وضاحت ہو جائے گی اس تقریر سے جو یہاں ذکر کی گئی ہے، اور وہ تقریر یہ ہے کہ تدلیس مختص ہوتی ہے اس راوی کے ساتھ جو روایت کرے ایسے شخص سے جس سے اس کی لقا و سماع معروف و معلوم ہے، اور اگر یہ راوی اس شیخ کا ہم عصر تو ہے اور معلوم نہیں ہے کہ یہ راوی اس شیخ سے ملا اور اس سے حدیث سنی ہے تو یہ مرسل خفی ہے، اور جس نے داخل کیا ہے تدلیس کی تعریف میں معاشرت کو اگرچہ یہ معاشرت بغیر لقا و سماع کے ہے تو اسے تدلیس کی تعریف میں مرسل خفی کا دخول لازم ہوگا، اور درست دونوں کے درمیان تفرقہ اور جدائی ہے، اور تدلیس میں تنہا معاشرت کی بجائے سماع کے لابد اور ضروری ہونے پر دلالت کرتا ہے علمائے حدیث کا اس بات پر اتفاق کہ مخضر مین جیسے ابو عثمان نہدی، اور قیس بن ابی حازم کی (براہ راست) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ارسال کے قبیل سے ہے نہ کہ تدلیس کے قبیل سے ہے، اور اگر محض معاشرت تدلیس میں کافی ہوتی تو یہ لوگ مدلس ہوتے، اس لئے کہ ان لوگوں نے قطعی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا ہے، لیکن معروف و معلوم نہیں ہے کہ آیا ان حضرات نے آنحضرت ﷺ سے ملاقات کی ہے یا نہیں۔

اور ان علماء میں جو تدلیس میں لقا و سماع کو شرط قرار دینے کے قائل ہیں، امام شافعی، اور ابوبکر البزار ہیں، اور ”کفایہ“ میں خطیب بغدادی کا کلام بھی اسی بات کا مقتضی ہے، اور یہی قول لائق اعتماد ہے، اور ملاقات معلوم ہوگی خود راوی کا اپنے متعلق اس کی خبر دینے سے، یا کسی باخبر امام کے یقینی طور پر (بتانے اور عدم ملاقات کے ثبوت میں یہ) کافی نہیں ہوگا کہ بعض سندوں میں راوی مذکور اور اس کے شیخ کے مابین کسی راوی کی زیادتی واقع ہو جائے، کیونکہ احتمال ہے کہ یہ زیادتی ”المزید فی متصل الاسانید“ کے (قبیل) سے ہو، اس صورت میں (تدلیس) کا قطعی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اتصال، اور انقطاع (دونوں) کا احتمال (باہم) متعارض ہیں، اور خطیب بغدادی نے اس باب میں کتاب ”التفصیل لمبہم المراسیل“ اور (دوسری) کتاب ”المزید فی متصل الاسانید“ تصنیف کی ہے۔ اسناد میں حذف و ترک کے احکام کی بحث یہاں مثنیٰ اور پوری ہوگئی۔

توضیح: یہاں مرسل سے مراد اوپر مذکور مرسل اصطلاحی نہیں ہے بلکہ مرسل مطلق منقطع کے معنی میں ہے، پھر اس معنی کے لحاظ سے مرسل کی دو قسمیں ہوں گی ایک مرسل جلی یعنی راوی کا

ایسے شیخ سے روایت کرنا جس سے اس کی عدم معاصرت یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے مثلاً امام مالک کا سعید بن المسیب سے روایت کرنا اور سفیان ثوری کا ابراہیم نخعی سے روایت کرنا، اس صورت میں سند کا انقطاع بغیر کسی اشتباہ کے ظاہر ہے، اور دوسرا مرسل خفی یعنی راوی کا اپنے ایسے معاصر سے روایت کرنا جس سے حدیث نہیں سنی ہے، اس موقع پر مصنف اسی دوسرے مرسل کی تفصیلات ذکر کر رہے ہیں۔

”اذا صدر من معاصر لم یلق من حدث عنه الخ“ مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی، حافظ ابوبکر البزار، حافظ ابن القطان وغیرہ کی پیروی میں تدلیس اور ارسال خفی کے مابین فرق کیا ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح، حافظ عراقی، امام نووی وغیرہ تدلیس و مرسل خفی میں فرق نہیں کرتے بلکہ مرسل خفی کو تدلیس میں شامل رکھا ہے، ”وَمَنْ ادْخَلَ فِي تَعْرِيفِ التَّدْلِيسِ الْمَعَاصِرَةَ وَلَوْ بِغَيْرِ لَقَى“ سے انھیں علماء پر اشکال و الزام وارد کیا ہے لیکن جب یہ لوگ مرسل خفی کو تدلیس میں داخل مانتے ہیں تو پھر لقا پر یہ اشکال و اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

”ولو كان مجرد المعاصرة يكتفى به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا“
 ”مُخَضَّرَمِينَ“ مُخَضَّرَم کی جمع ہے اور ”مُخَضَّرَم“ خَضَرَمُ الْأَذْن سے اسم مفعول ہے۔ خَضَرَمُ الْأَذْن کسی جانور کے کان کے کنارہ کو یا آدھا حصہ کو کاٹ دینا حدیث میں ہے
 ”أَنَّهُ خَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ الْبَحْرِ عَلَى نَاقَةٍ مُخَضَّرَمَةٍ“ آنحضرت ﷺ نے دسویں ذی الحجہ کو لوگوں کو خطبہ دیا ایسی اونٹنی پر سوار ہو کر جس کا کان کٹا ہوا تھا۔ اور اصطلاح محدثین میں ”مُخَضَّرَم“ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جنہوں نے زمانہ جاہلیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کا زمانہ بھی پایا اور آپ ﷺ پر ایمان لائے، لیکن آپ ﷺ کی زیارت اور ملاقات انھیں نصیب نہیں ہوئی۔

یہ تعریف بتا رہی ہے کہ مخضرمین کی آنحضرت ﷺ سے عدم ملاقات یقینی طور پر معروف و معلوم ہے اس لئے مصنف کا یہ کہنا ”وَلَكِنْ لَمْ يُعْرِفْ لِقَوَهُ ام لا“ محل نظر ہے۔ نیز جب ان کی عدم ملاقات متعین ہے تو آنحضرت ﷺ سے ان کی روایت از قبیل ارسال ہوگی نہ کہ از قبیل تدلیس اس لئے کہ تدلیس کی تعریف میں مدلس کا شیخ سے سماع و ملاقات ضروری ہے۔

خلاصہ بحث:

خبر مردود کے رد کئے جانے کے بنیادی اسباب دو ہیں۔

۱- سند سے راوی کا سقوط، ۲- راوی میں طعن و جرح۔

انواع سقوط: سند سے راوی کے سقوط و حذف کی اس کے ظہور و خفا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

۱- سقوط ظاہر: ایسا سقوط جس کی معرفت و پہچان میں ماہرین فن و غیر ماہرین میں اشتراک پایا جاتا ہے، اس قسم کے سقوط کے اصطلاحی نام راوی کے سقوط کی جگہ، اور ساقط راویوں کی تعداد کے لحاظ سے چار ہیں: المعلق، المرسل، المعضل، المنقطع۔

۲- سقوط خفی: ایسا سقوط جس کی معرفت بطور خاص ائمہ فن کو ہوتی ہے، دوسروں کو اس کا ادراک نہیں ہوتا، اس نوع کے سقوط کے اصطلاحی اسماء دو ہیں: المدلس، المرسل الخفی۔

اس طرح سے سند سے راوی کے ساقط ہو جانے کی بناء پر خبر مردود کے کل چھ نام ہوں گے ذیل میں ہر ایک کی تعریف اور ان کے احکام کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱- معلق کی تعریف: وہ حدیث جس کی ابتدائی سند سے مصنف کتاب ایک راوی، یا ایک سے زائد کو پے بہ پے یا کل راویوں کو حذف کر دے۔

معلق کا حکم: حدیث معلق غیر مقبول ہے، لیکن حافظ ابن الصلاح نے اس حکم سے ان کتابوں کی تعلیقات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی صحت کا التزام کیا گیا ہے، مثلاً صحیحین کی تعلیقات۔

۲- مرسل کی تعریف: وہ حدیث جسکی آخر سند سے تابعی کے بعد راوی ساقط ہو گیا ہے۔

اس کا حکم: حدیث مرسل کے حکم میں محدثین و فقہاء کے اقوال مختلف ہیں: (الف) جمہور متأخرین محدثین اور بہت سے فقہاء و اصولیین کے نزدیک حدیث مرسل ضعیف ہے اس سے احتجاج درست نہیں ہے۔

(ب) امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد (صح قول کے اعتبار سے) کے نزدیک ایسے ثقہ کی مراسیل جو صرف ثقہ سے ارسال کرتا ہے صحیح ہے اور اس سے استدلال و احتجاج کرنا درست ہے۔

(ج) امام شافعی کے نزدیک درج ذیل شرائط کے ساتھ مرسل صحیح ہے اور اس سے استدلال درست ہے۔

(۱) مرسل عادل و ضابط ہو، (۲) غیر مقبول الروایت سے حدیث کی روایت نہ کرے، (۳) کبار تابعین سے ہو۔ یہ تین شرطیں خود مرسل میں ملحوظ ہوں گی۔

(۴) حدیث مرسل کو کسی ذریعہ سے تائید و تقویت حاصل ہوگئی ہو، یہ تقویت چار طریقوں سے حاصل ہوگی: (الف) اس مرسل کے ہم معنی ثقات سے مروی کوئی مسند حدیث پائی جائے۔ (ب) یا اس مرسل کے ہم معنی کوئی دوسری مرسل روایت پائی جائے جس کی سند پہلی مرسل سے الگ ہو، (ج) یا اس مرسل کے موافق کسی صحابی کا قول موقوف پایا جائے، (د) یا عام فقہائے اسلام کا اس مرسل کے مطابق عمل پایا جائے۔

۳- معضل کی تعریف: وہ حدیث جس کی سند سے دو راوی یا اس سے زائد پے بہ پے ساقط ہو گئے ہوں۔

اس کا حکم: حدیث معضل ضعیف ہے اور اس کا ضعف مرسل، اور منقطع سے (جگہ انقطاع صرف ایک جگہ سے ہو) بڑھا ہوا ہے۔

۴- منقطع کی تعریف: جمہور متاخرین محدثین کے نزدیک منقطع وہ حدیث ہے جس کی درمیان سند سے ایک راوی یا ایک سے زائد راوی متعدد جگہوں سے بغیر توالی کے ساقط ہو گئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے منقطع غیر متصل السند کی ایک قسم ہوگی، بعض علمائے متقدمین منقطع غیر متصل السند کو کہتے ہیں یہ انقطاع سند جس صورت میں بھی ہو، اس تعریف کے اعتبار سے منقطع مقسم ہوگی اور معلق، مرسل وغیرہ اس کی قسمیں ہوں گی۔

اس کا حکم: حدیث منقطع باتفاق محدثین و فقہاء ضعیف ہے۔

۵- المدلس: وہ حدیث جس کو راوی اپنے شیخ سے جس سے اس نے حدیث سنی ہے بصیغہ عن وغیرہ ایسی حدیث روایت کرے جو اس شیخ سے براہ راست نہیں سنی ہے۔

حدیث مدلس کا حکم: تدلیس کرنے والے کی روایت کے قبول اور عدم قبول میں علمائے حدیث و فقہ کے اقوال میں اختلاف ہے۔

۱- جو محدثین حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک مدلس ثقہ جب ثقات سے تدلیس کرے تو وہ مقبول ہوگی۔

۲- جمہور محدثین کے نزدیک اگر مدلس سماع کے معنی میں صریح الفاظ سے حدیث کی روایت کرے تو وہ مقبول ہوگی اور اگر ایسے صیغے سے روایت کرے جو سماع اور عدم سماع دونوں کا

احتمال رکھتے ہیں تو اس کی روایت رد کر دی جائے گی۔ جیسے لفظ عن، قال وغیرہ۔
۳۔ بعض محدثین کے نزدیک تدلیس بجائے خود جرح و طعن ہے اس لئے مدلس کی کوئی بھی روایت قبول نہیں ہوگی۔

۴۔ بعض حضرات کے نزدیک جس سے تدلیس نادر الوقوع ہو اس کی روایت بصیغہ عن بھی قبول کی جائے گی، ورنہ نہیں۔

۶۔ مرسل خفی کی تعریف: وہ حدیث ہے جس کو راوی اپنے ہم عصر سے جس سے اس کی ملاقات نہیں ہے بصیغہ عن وغیرہ روایت کرے۔

اس کا حکم: حافظ ابن الصلاح اور ان کے متبعین کے نزدیک ”مرسل خفی“ تدلیس ہی کی ایک نوع ہے مستقل کوئی قسم نہیں ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک جو حکم حدیث مدلس کا ہے وہی مرسل خفی کا بھی ہے۔ بہر حال انقطاع سند کی بنا پر یہ بھی جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔

”الطعن واسبابه“

(ثُمَّ الطَّعْنُ) يَكُونُ بِعَشْرَةِ أَشْيَاءَ بَعْضُهَا يَكُونُ أَشَدَّ فِي الْقَدْحِ مِنْ بَعْضٍ: خَمْسَةٌ مِنْهَا تَتَعَلَّقُ بِالْعَدَالَةِ، وَخَمْسَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالضَّبْطِ، وَلَمْ يَحْصُلِ الْإِعْتَاءُ بِتَمْيِيزِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ مِنَ الْآخِرِ لِمَصْحُولَةِ إِقْتَضَتْ ذَلِكَ، وَهِيَ تَرْتِيبُهَا عَلَى الْأَشَدِّ فَالْأَشَدُّ فِي مُوجِبِ الرَّدِّ عَلَى سَبِيلِ التَّدْلِيلِ؛

لِأَنَّ الطَّعْنَ (إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِكَذِبِ الرَّاوِي) فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ: بَأَن يَرَوِي عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَمْ يَقُلْهُ مُتَعَمِّدًا لِلذَّكَ.

(أَوْ تُهْمَتِهِ بِذَلِكَ) بَأَن لَا يُرَوِي ذَلِكَ الْحَدِيثُ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ، وَيَكُونُ مُخَالَفًا لِلْقَوَاعِدِ الْمَعْلُومَةِ، وَكَذَا مِنْ عُرِفَ بِالْكَذِبِ فِي كَلَامِهِ، وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ وَقُوعُ ذَلِكَ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، وَهَذَا دُونَ الْأَوَّلِ.

(أَوْ فُحْشِ غَلَلِهِ) أَيْ كَثْرَتِهِ (أَوْ غَفْلَتِهِ) عَنْ الْإِتْقَانِ، (أَوْ فِسْقِهِ) أَيْ بِالْفَعْلِ أَوِ الْقَوْلِ مِمَّا لَمْ يَبْلُغِ الْكُفْرَ، وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ عُمُومٌ، وَإِنَّمَا أُفْرِدَ الْكَذِبَ لِكَوْنِ الْقَدْحِ بِهِ أَشَدَّ فِي هَذَا الْفَنِّ. وَأَمَّا الْفِسْقُ بِالْمُتَعَمِّدِ فَسَيَأْتِي بَيَانُهُ.

(أَوْ وَهْمِهِ) بَأَن يَرَوِي عَلَى سَبِيلِ التَّوَهُّمِ، (أَوْ مُخَالَفَتِهِ) أَيْ الثَّقَاتِ،

(أَوْ جَهَالَتِهِ) بَأَن لَا يُعْرَف فِيهِ تَعْدِيلٌ وَلَا تَجْرِيجٌ مُعَيَّنٌ، (أَوْ بِذَعْتِهِ) وَهِيَ اعْتِقَادُ مَا أَخْبَثَ عَلَى خِلَافِ الْمَعْرُوفِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا بِمُعَانَدَةِ بَلِّ بَنَوَعٍ شَبَهَةٍ (أَوْ سُوءِ حِفْظِهِ) وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنَّ لَا يَكُونُ غَلْطُهُ أَقْلَ مِنْ إِصَابَتِهِ.

(۲) راوی میں طعن اور اس کے اسباب

یہاں سے دوسرے سبب رد یعنی راوی میں طعن و عیب کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ ترجمہ: (راوی میں) طعن و عیب دس اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے، جن کا بعض طعن و عیب میں بعض سے زیادہ سخت اور قبیح ہے ان دسوں میں سے پانچ (راوی کی) عدالت سے تعلق رکھتے ہیں (وہ یہ ہیں کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت، بدعت) اور پانچ کا تعلق (راوی کے) ضبط سے ہے (جو یہ ہیں فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفت ثقات، سوء حفظ) ان دونوں قسموں میں ایک کو دوسرے سے ممتاز اور الگ کرنے کا اہتمام واقع نہیں ہوا ایک مصلحت سے جو اس مذکور عدم اہتمام کی مقتضی ہوئی، وہ مصلحت یہ ہے کہ ان دسوں کو موجب رد میں سب سے سخت کو پھر اس سے کم سخت کو تنزل کے طریقہ پر ترتیب دینا (مقصود) ہے۔

وجوہ طعن کے دس میں منحصر ہونے کی وجہ: (اسباب طعن کا دس میں انحصار) اس لئے ہے کہ (راوی میں) طعن یا تو حدیث نبوی (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) میں راوی کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے ہوگا، کہ وہ (ایسی حدیث روایت کرتا ہے) جو صرف اسی کی جہت و سند سے مروی ہے، اور یہ حدیث دین کے قواعد معلومہ بالضرورۃ کے مخالف (بھی) ہے، اور اسی طرح (مہتمم بالکذب کی) پہلی صورت سے (قباحت) میں کم درجہ کی ہے، یا تو (طعن) راوی کا بکثرت غلطی کرنے کی وجہ سے ہوگا، یا تو (طعن) راوی کا ضبط و اتقان میں بکثرت غفلت برتنے کی وجہ سے ہوگا، (حدیث کو خوب اچھی طرح محفوظ کرنے سے بکثرت تساہل برتنا ہے) یا تو (طعن) راوی کے فسق کی وجہ سے ہوگا، یعنی وہ فسق فعلی یا قولی جو کفر کو نہیں پہنچا ہے، اور فسق اول (یعنی کذب راوی) کے درمیان عموم (وخصوص مطلق کی نسبت) ہے، (اول یعنی کذب خاص اور ثانی یعنی فسق عام ہے) ہر کذب فسق ہوگا جبکہ ہر فسق کذب نہیں ہوگا (اور کذب کو محض اس لئے علاحدہ ذکر کیا گیا ہے (باوجودیکہ وہ عام یعنی فسق میں داخل تھا) کیونکہ فن حدیث میں کذب کا طعن سب سے زیادہ سخت اور قبیح ہے، اور رہا اعتقادی فسق تو اس کا بیان عنقریب آ رہا ہے، یا تو (طعن) راوی کے وہم اور غلطی

کی وجہ سے ہوگا کہ راوی غلط طور پر روایت کر رہا ہے، یا تو (طعن) راوی میں بدعت کی وجہ سے ہوگا، اور بدعت اعتقاد رکھنا اور ماننا ہے ان چیزوں کا جو ایجاد کر لی گئی اور گھڑی گئی ہیں برخلاف ان چیزوں کے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معروف ہیں، عناد اور سرکشی کی بنا پر نہیں بلکہ ایک نوع کے شبہ سے (کہ دلیل غیر ثابت مشابہ ثابت کو صحیح و ثابت دلیل سمجھ لینے) کی وجہ سے، یا تو (طعن) راوی کے حفظ کی خرابی کی وجہ سے ہوگا، اور سورہ حفظ سے مراد یہ ہے کہ اس کی غلطی، اس کی اصابت اور درستگی سے کم نہیں ہے (بلکہ صواب کے برابر یا اس سے زائد ہیں)

توضیح: ”لِكَذِبِ الرَّاوى“ کاف کے فتح اور ذال کے کسرہ کے ساتھ فصیح تر ہے، اور یہی قرآن کی لغت ہے، اور کذب کاف کے کسرہ اور ذال کے سکون کے ساتھ بھی جائز ہے۔

”مَعْتَمِدًا لِّلذَلِكَ“ جان بوجھ کر بالقصد آنحضرت ﷺ کی جانب نسبت کر کے غلط بیانی کرے، اگر سہوایہ کذب صادر ہو جائے تو اس پر کذب کا طعن نہیں ہوگا، اسی لئے متن میں واقع لفظ کذب کو شرح میں معتمد اُسے مقید کیا ہے۔

پھر یہ کذب عمدی انواع فسق میں سب سے زیادہ سخت اور وجوہ طعن میں سب سے زیادہ قبیح ہے حتیٰ کہ بعض علماء نے اس کو کفر میں شمار کیا ہے۔ اس لئے اسے فسق سے علاحدہ اور جملہ وجوہ طعن پر مقدم کیا ہے۔

”مُخَالَفًا لِلْقَوَاعِدِ الْمَعْلُومَةِ“ یہ ایک اصطلاحی کلمہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے وہ بنیادی و اصولی احکام جو تو اتر اور اپنی شہرت و عمومیت کے لحاظ سے دائرہ عوام میں داخل ہو گئے ہیں، اور عام مسلمان ان کے بارے میں جانتے ہیں کہ یہ نبی کریم ﷺ کے لئے ہوئے دین کے احکام و مسائل ہیں، جیسے وحدانیت، رسالت، ختم نبوت، بعث و جزاء، نماز، زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت شراب کی حرمت وغیرہ۔

”او وَهَمَهُ“ ہاء کے فتح کے ساتھ یہ لفظ وزن اور معنی دونوں میں ”غَلَطَ“ کے مثل ہے، اور وَهَمَ ہاء کے سکون کے ساتھ سبقت ذہنی کے معنی میں ہے چنانچہ کہتے ہیں ”وَهَمَ فُلَانٌ فِى الشَّيْءِ وَهْمًا“ فلاں کا خیال ایسی چیز کی طرف چلا گیا جس کا ارادہ نہیں تھا، وَهَمَ اور وَهَمَ کے معنی اور استعمال میں فرق کو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے، مثلاً ایک شخص کا اصل نام احمد ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ اس کا نام احمد ہے اور جب آپ نے اسے پکارا تو سبقت ذہنی کی بنا پر اسعد کہہ کر پکارا، تو یہ وَهَمَ بسکون ہاء ہے، اور اسی احمد کو مثلاً آپ بر بنائے غلط یہ جانتے ہیں کہ

اس کا اصل نام اسعد ہے، اور بالقصد اسعد ہی کہہ کر اسے پکار رہے ہیں تو یہ وَهْم یعنی غلط ہے کہ آپ نے فی الواقع اس کے نام میں ارادۂ غلطی کی ہے۔

راوی حدیث کی خطا و غلطی کے ذکر کے وقت محدثین میں وَهْم بفتح ہاء کا استعمال عام اور شائع ہے، چنانچہ کہتے ہیں فی حدیثہ وَهْم، یا فی احادیثہ اوہام، یعنی (غلط) کتاب میں واقع "او وَهْمہ" میں وَهْم شح ہا، بمعنی غلطی ہی ہے، اسے وہم ہا کے سکون کے ساتھ پڑھنا درست نہیں ہے۔ "فتبہ وتشکر"

"وَلَا تَجْرِیْحٌ مَّعِیْنٌ" تجرّیح کو "معین" سے متفید کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تجرّح مجرد یعنی جرح غیر منشر سے راوی مجہول جہالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ جرح غیر منشر یعنی جس جرح میں جرح کی وجہ نہ بیان کی جائے محدثین کے نزدیک غیر معتبر ہے، البتہ تعدیل غیر منشر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

"او سوء حفظہ وہی عبارة ان لا یكون غلطہ اقل من اصابته" حافظہ اور یادداشت کی خرابی کا مطلب یہ ہے کہ اس کی روایت میں واقع غلطیاں، اس کی اصابت اور درستی سے کم نہ ہوں، یعنی غلطیاں یا تو صمت و صواب کے برابر ہوں یا زائد، تب اس پر سوء حفظ کا طعن ہوگا اور اگر غلطیاں، صواب اور درستی سے کم ہیں تو اس پر یہ طعن نہیں ہوگا اور وہ مقبول راوی مانا جائے گا۔ (کما قال الشیخ علی القاری)

سورہ حفظ کی اس مذکورہ تعریف سے متعلق ضروری تفصیلات

لیکن سورہ حفظ کی اس تعریف سے متعدد اشکالات پیدا ہوتے ہیں: (۱) اس تعریف کے اعتبار سے سورہ حفظ اور فحش غلط میں فرق واضح نہیں ہوتا، کیونکہ فحش غلط کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ غلطیاں، صواب اور درستی سے زائد یا برابر ہوں، اور مصنف نے موضع اجمال اور موضع تفصیل میں سورہ حفظ کی بعینہ یہی تعریف بیان کی ہے، (۲) اس صورت میں وجوہ طعن دس کی بجائے نو بنی رہ جائیں گے، (۳) نیز فحش غلط میں اگر غلطیوں کو کثرت نفس الامر اور واقعہ پر محمول کیا جائے، اور سورہ حفظ میں اس پر کہ غلطیاں اصابت سے کم نہ ہوں یعنی یا تو اصابت کے برابر یا اس سے زائد ہوں، تو سورہ حفظ کا تاخیر اور بعد میں آنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی، کیونکہ فحش غلط میں غلطیوں کی کثرت واقعہ عام ہے خواہ وہ اصابت سے کم ہو، یا اس کے مساوی، یا اس سے زائد، لہذا فحش غلط کی بعض

مورثیں سور حفظ سے اخف اور بعض اس کے مساوی ہونگی، تو پھر کس بنا پر سور حفظ، فحش غلط سے مؤخر ہوگی، (۴) نیز شاذ اور منکر کے مابین فرق باقی نہ رہے گا، جبکہ مصنف نے صراحت کی ہے کہ فحش غلط سے مطعون کی روایت منکر، اور سور حفظ سے مجروح کی روایت شاذ ہوتی ہے۔

در اصل ”نہیمۃ النظر“ کے نسخوں میں سور حفظ کی تعریف میں موضع اجمال اور موضع تفصیل دونوں جگہوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، ملا علی قاری کی شرح الشرح میں اور ہندوستانی مطبوعہ نسخوں کے تقریباً سبھی نسخوں میں سور حفظ کی یہی مذکورہ بالا تعریف یعنی ”وہی عبارة ان لا یكون غلطه اقل من اصابته“ بصیغہ نفی نقل کی گئی ہے اور اسی تعریف کی ملا علی قاری نے تصویب کی ہے اور دیگر نسخوں کی تعریف کے بالمقابل اس کو قوی بتایا ہے، اور اسی طرح موضع تفصیل میں بھی اس تعریف کو مختار بتایا ہے جو ”لم یوجح جانب اصابه علی جانب خطئه“ کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے جو درحقیقت موضع اجمال میں ذکر کردہ تعریف کے عین مطابق ہے صرف تقدماً الفاظ میں تبدیلی کر دی گئی ہے، پھر ملا علی قاری نے اپنی اسی مختار اور قوی تعریف کے تحت مذکورہ بالا اشکالات مصنف پر وارد کئے ہیں۔

جب کہ مصنف رحمہ اللہ علیہ کے تلمیذ علامہ حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے اپنے حاشیہ ”القول المبتکر“ میں موضع اجمال میں اس نسخہ کو ترجیح دی ہے جس میں سور حفظ کی یہ تعریف ہے ”وہی عبارة ان یتکون خطؤه کا صابته“ یعنی سور حفظ کی مراد یہ ہے کہ اس کی خطا، مثل اصابت کے ہو، یعنی خطا، اور اصابت دونوں یکساں اور برابر ہوں، اور موضع تفصیل میں اس نسخہ کو اختیار کیا ہے جس میں تعریف کے الفاظ یہ ہیں ”من لم یوجح جانب اصابته علی جانب خطئه“ اور اس کی تائید میں مصنف کی زبانی تقریر و توضیح کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وفہم من“ من لم یوجح ”اما بان یوجح جانب خطئه او استویا“ یعنی لم یوجح جانب اصابته سے سمجھا جاسکتا ہے کہ یا جانب خطا، رائج ہوگی یا جانب خطا، و صواب برابر ہوں گے۔

پھر موضع اجمال کے اس نسخہ پر اعتراض کیا ہے جس میں تعریف کے الفاظ یہ ہیں ”وہی عبارة عن ان یتکون غلطه اقل من اصابته“ (یعنی صیغہ نفی کے بجائے صیغہ اثبات کے ساتھ) کو موضع اجمال کے اس نسخہ اور موضوع تفصیل کے مذکورہ نسخہ کے درمیان سور حفظ کی تعریف میں منافات پائی جاتی ہے، نیز اجمال کا یہ نسخہ بلحاظ معنی درست نہیں ہے، کیونکہ انسان خطا و نسیان سے معصوم نہیں ہے، لہذا جس سے ایک دو مرتبہ غلطی واقع ہو جائے اس کوئی الحفظ نہیں کہا جائے گا،

حالانکہ یہ اس پر بھی صادق آرہا ہے کہ ”ان خطاہ اقل من اصابته“ یعنی اس کی خطا اس کی اصابت سے کم ہے (حاصل اعتراض یہ ہے کہ سورہ الحفظ کی یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع و مانع ہونا چاہیے)

اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے ”امعان النظر شرح نزہۃ النظر“ میں اور محدث ابوالحسن صغیر سندھی ثم مدنی نے ”بہجۃ النظر شرح نزہۃ النظر“ میں موضع اجمال اور موضع تفصیل دونوں میں سورہ حفظ کی تعریف میں اس نسخہ کو ترجیح دی ہے جو بصیغہ اثبات ہے، (یعنی جس میں ان یکون غلطہ الخ اور ”من یوجج جانب اصابته“ کے الفاظ ہیں) اور صاحب ہجہ نے لکھا ہے کہ اسی طرح بصیغہ اثبات بہت سے نسخوں میں ہے جن میں ایک نسخہ وہ بھی ہے جس پر خود مصنف کا خط اور تحریر ہے۔ اور اس کی مزید تائید میں شیخ وجیہ الدین گجراتی شارح نخبۃ الفکر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”میرے استاذ مولانا ابوالبرکات نے (موضع تفصیل میں واقع تعریف لم یوجج جانب اصابته علی جانب خطئہ پر) اعتراض وارد کیا کہ مصنف نے اولاً موضع اجمال میں کہا ہے ”هو عبارة عن ان یکون غلطہ اقل من اصابته“ (یعنی بصیغہ اثبات) لہذا ان کے (موضع اجمال اور موضع تفصیل) دونوں کلام میں باہم تداخل اور تعارض ہے، الا یہ کہ ”لم یوجج“ میں لم حرف نفی کی زیادتی کو ناسخ کی غلطی یا مصنف کی زلہ قلم (علمی لغزش) پر محمول کیا جائے (تو یہ اعتراض نہیں ہوگا) چنانچہ میرے بعض دینی و علمی بھائیوں نے بتایا کہ انھوں نے حافظ سخاوی (مصنف کے اہم ترین شاگرد) سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو حافظ سخاوی نے کہا یہ لفظ ”لم“ ناسخ کی غلطی سے تعریف میں آگیا ہے، اور انھوں نے کتاب کا ایک نسخہ نکالا جس میں لفظ لم نہیں تھا۔

اور موضع اجمال میں بصیغہ اثبات واقع تعریف پر تلمیذ مصنف نے جو یہ اشکال کیا ہے کہ اس تعریف کے اعتبار سے تو جس سے ایک دو غلطی واقع ہو جائے وہ بھی سورہ حفظ کی تعریف میں داخل ہو کر سنی الحفظ ہو جائے گا حالانکہ ایسے شخص کو سنی الحفظ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ محدث سندھی ثم مدنی نے دو جوابات دئے ہیں۔

۱- تعریف میں مصنف کا قول ”غلطہ“ میں اضافت عہد کی ہے یعنی وہ غلطی جو موجب طعن اور سبب جرح ہے۔ اور موجب جرح غلطی کا کافی نفسہ کثیر ہونا ضروری ہے کیونکہ غلطی کی کثرت عیا موجب طعن ہے، پھر اس کثرت کا اصابت کی کثرت سے کم ہونا بھی ضروری ہے تاکہ سورہ حفظ اور

فحش غلطی میں امتیاز اور فرق ہو جائے۔ (لہذا ایک دو غلطی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے کہ باعث اشکال ہو)

۲۔ یہ تعریف بالاعم ہے یعنی تعریف سے مقصود صرف فحش غلط کو سور حفظ سے علاحدہ کرنا ہے، رہا ایک دو غلطی کا سور حفظ سے امتیاز اور علاحدگی تو اسے مخاطب کی فہم پر اعتماد کر کے ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ ایک دو غلطی اسباب طعن میں نہیں ہے، اور تعریف بالعموم بعض محققین کے نزدیک جائز اور درست ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرح نخبۃ الفکر کے عام مطبوعہ نسخوں میں سور حفظ کی تعریف بصیغہ نفی مورد اشکالات ہے، اس لئے بظاہر علامہ قاضی محمد اکرم سندھی اور محدث ابوالحسن الصغیر سندھی ثم مدنی کی اختیار کردہ تعریف یعنی بصیغہ اثبات ہی رائج ہے جس کی تائید و تصویب شیخ وجیہ الدین گجراتی کے استاذ مولانا ابوالبرکات کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

الموضوع:

(ف) القسم (الاول) وهو الطعن يَكْذِبُ الراوى فى الحديث النبوى هو (المَوْضُوعُ) وَالْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْوَضْعِ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ الظَّنِّ الْغَالِبِ لَا بِالْقَطْعِ، اِذْ قَدْ يَصْدُقُ الْكَذُوبُ، لَكِنْ لَا هَلِ الْعِلْمُ بِالْحَدِيثِ مَلَكَةٌ قَوِيَّةٌ يُمَيِّزُونَ بِهَا ذَلِكَ، وَاِنَّمَا يَقُومُ بِذَلِكَ مِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ اِطْلَاعُهُ تَامًا، وَذِهْنُهُ ثَابِتًا، وَفَهْمُهُ قَوِيًّا، مَعْرِفَتُهُ بِالْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى ذَلِكَ مَتَمَكِّنَةً.

وقد يُعَرَّفُ الْوَضْعُ بِإِقْرَارٍ وَاضِعِهِ. قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: "لَكِنْ لَا يُقْلَعُ بِذَلِكَ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ كَذَبٌ فِي ذَلِكَ الْإِقْرَارِ" انتهى.

وَفَهْمٌ مِنْهُمْ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ لَا يُعْمَلُ بِذَلِكَ الْإِقْرَارُ أَصْلًا، وَلَيْسَ ذَلِكَ مُرَادَهُ، وَإِنَّمَا نَفَى الْقَطْعَ بِذَلِكَ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الْقَطْعِ نَفْيُ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَقَعُ بِالظَّنِّ الْغَالِبِ وَهُوَ هَهُنَا كَذَلِكَ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَّا سَاعَ قَتْلُ الْمُقِرِّ بِالْقَتْلِ، وَلَا رَجَمُ الْمُعْتَرِفِ بِالزَّيْنِ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ كَاذِبِينَ فِيمَا اعْتَرَفَا بِهِ.

ترجمہ: (بطور دلیل حصر اسباب جرح و طعن کو اجمالاً ذکر کرنے کے بعد اب ان اسباب کی تفصیل بیان کر رہے ہیں)

(۱) حدیث موضوع: پس قسم اول وہ حدیث نبوی میں راوی پر کذب بیانی کی

جرح ہے، وہ (یعنی ایسے راوی کی حدیث) موضوع ہے، اور اس حدیث پر وضع کا حکم تو بذریعہ ظن غالب ہی ہے، نہ کہ قطعی طور پر ہے کیونکہ کبھی جھوٹا بھی سچ بول دیتا ہے، لیکن علمائے حدیث کو ایسا قوی ملکہ اور علمی مہارت ہوتی ہے جس سے وہ موضوع کا (غیر موضوع سے) امتیاز کر لیتے ہیں، اور محدثین میں صرف وہی موضوع کے امتیاز کا کام انجام دیں گے جن کی اطلاع اور واقفیت (رجال سند کی معرفت میں) کامل، ذہن روشن اور تہہ تک پہنچنے والا، اور سمجھ بوجھ قوی، اور رسات رو ہوتی ہے، اور ان قرائن کی جو حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان کی معرفت مضبوط اور پختہ ہوتی ہے۔

(۲) وضع حدیث کی پہچان کے ذرائع: اور کبھی وضع کی پہچان وضع کے اقرار سے ہوتی ہے، حافظ ابن دقیق العید نے کہا لیکن (اس اقرار کے باوجود) وضع کا جزم و یقین نہیں کیا جاسکتا ہے بایں احتمال کہ وہ اس اقرار میں جھوٹا ہو، حافظ ابن دقیق العید کی اس بات سے بعض علمائے حدیث نے یہ سمجھ لیا (کہ ان سے مراد) یہ ہے کہ اس اقرار پر سرے سے عمل نہیں کیا جائیگا (یعنی اس اقرار سے حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال نہیں کیا جائے گا) حافظ ابن دقیق العید کی (اس کلام سے) یہ مراد نہیں ہے، بلکہ انھوں نے اس اقرار سے موضوع ہونے پر (برہنائے احتمال) صرف جزم و یقین کی نفی کی ہے، اور یقین کی نفی سے (مطلقاً) حکم و فیصلہ کی نفی نہیں لازم آتی ہے، کیونکہ حکم (شرعی اکثر) ظن غالب پر واقع ہوتا ہے، اور اس کا اقرار اس موقع و محل میں ایسا ہی ہے (کیونکہ ایک مسلمان جو آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر کے حدیث بیان کرتا ہے، پھر بعد میں اس کا اعتراف کرتا ہے کہ میں نے یہ جھوٹی روایت بیان کی ہے تو بلا ریب اس اعتراف کی سچائی پر ظن غالب ہوگا کیونکہ کوئی مسلمان اس جیسے قبیح و شقی امر کی اپنی جانب جھوٹی نسبت کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا ہے، بلکہ سچی توبہ اور آخرت کے خوف سے ہی یہ اعتراف کرتا ہے) اور اگر ظن غالب پر حکم جائز نہ ہوتا، تو قتل کے اقرار کرنے والے کو قتل کرنا، اور زنا کے معترف کو رجم کرنا جائز نہ ہوتا، بایں احتمال کہ ان دونوں نے جن جرموں کا اعتراف کیا ہے (ہو سکتا ہے) اس میں جھوٹے ہوں۔

ومن القرائن التي يُدرك بها الوضع ما يُؤخذ من حال الراوي كما وقع للمأمون بن أحمد أنه ذكر بحضرته الخلاف في كون الحسن سمع من أبي هريرة أولاً؟ فساق في الحال اسناداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

سَمِعَ الْحَسَنُ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَكَمَا وَقَعَ لَغِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ
حَيْثُ دَخَلَ عَلَى الْمَهْدِيِّ، فَوَجَدَهُ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ، فَسَاقَ فِي الْحَالِ اسْنَادًا إِلَى
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "لَا سَبْقَ إِلَّا فِي نَصْلِ، أَوْ خُفٍّ، أَوْ حَافِرٍ، أَوْ
جَنَاحٍ" فَزَادَ فِي الْحَدِيثِ "أَوْ جَنَاحٍ" فَعَرَفَ الْمَهْدِيُّ أَنَّهُ كَذَبَ لِأَجَلِهِ، فَأَمَرَ
بَذْبَحِ الْحَمَامِ.

وَمِنْهُمَا مَا يُؤْخَذُ مِنْ حَالِ الْمُرُورِيِّ، كَأَنَّهُ يَكُونُ مُنَاقِضًا لِنَصِّ الْقُرْآنِ، أَوْ
السُّنَنِ الْمُتَوَاتِرَةِ، أَوْ الْإِجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ، أَوْ صَرِيحِ الْعَقْلِ، حَيْثُ لَا يَقْبَلُ شَيْءٌ مِنْ
ذَلِكَ التَّوِيلِ.

ثُمَّ الْمُرُورِيُّ تَارَةً يَخْتَرِعُ الْوَاضِعُ "وَتَارَةً يَأْخُذُهُ مِنْ كَلَامٍ غَيْرِهِ، كَبَعْضِ
السَّلَفِ الصَّالِحِ، أَوْ قَدَمَاءِ الْحُكَمَاءِ، أَوِ الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ، أَوْ يَأْخُذُ حَدِيثًا ضَعِيفَ
السَّنَدِ فَيُرَكِّبُ اسْنَادًا صَحِيحًا لِيُرَوِّجَ.

(۲) (اور کبھی قرائن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے)

ترجمہ: اور ان قرائن میں جن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے، (ایک) وہ
قرینہ ہے جو راوی کے حال سے اخذ کیا جاتا ہے، جیسے (وہ) حال جو پیش آیا (مشہور واضح
حدیث) مامون بن احمد کو کہ اس کی موجودگی میں یہ اختلاف ذکر کیا گیا کہ حسن بصری نے حضرت
ابو ہریرہؓ سے حدیث سنی ہے یا نہیں؟ تو مامون نے فی الفور ایک سند آنحضرت ﷺ تک متصل بیان
کردی (جس میں مذکور تھا کہ) راوی نے کہا حسن بصری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
حدیث سنی ہے، اور جیسے (وہ) حال جو پیش آیا غیاث بن ابراہیم نخعی کو کہ جس وقت وہ خلیفہ مہدی
کے پاس گیا تو اسے کبوتر سے کھیتے ہوئے پایا (تو مال کی لالچ میں) فی الفور ایک سند آنحضرت
ﷺ تک متصل بیان کردی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لَا سَبْقَ إِلَّا فِي نَصْلِ، أَوْ خُفٍّ، أَوْ حَافِرٍ،
أَوْ جَنَاحٍ، یعنی مسابقت میں مال لینا جائز نہیں ہے مگر تیر، یا اونٹ، یا گھوڑے، اور یا پرندے
(کے مقابلے میں) تو حدیث ثابت میں (اپنی جانب سے) "أَوْ جَنَاحٍ" کا اضافہ کر دیا، تو مہدی
نازگیا کہ اس کی خوشی کے لئے اس نے کذب بیانی کی ہے، تو کبوتروں کو ذبح کرنے کا حکم دیدیا
(کہ یہی وضع حدیث کا سبب بنی تھیں) اور ساتھ ہی غیاث کو دس ہزار درہم دیا اور غیاث جب درہم
لے کر واپس لوٹنے لگا تو کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ تمہاری گدی جھوٹی ہے، پہلی مثال میں

پہلی حدیث موضوع ہے، اس دوسری حدیث صحیح ہے البتہ اس میں ”موجہ“ کی زینت موضوع ہے۔

(دوسرا) اور جن قرآن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک وہ ہے جو مروی (یعنی حدیث) کے حال سے اخذ کیا جاتا ہے، جیسے اس مروی کا نص قرآنی، یا حدیث متواتر، یا اجماع قطعی (یعنی وہ اجماع جو سکتی نہ ہو اور بسند متواتر منقول ہو) یا صریح عقل کے محتض و مخالف ہونا یا اس طور کہ ان مذکورہ امور میں سے کوئی تاویل کو قبول نہ کرے۔

پھر اس مروی کو کبھی خود واضح گھڑ لیتا ہے (یعنی یہ مروی خود اس کا کلام ہوتی ہے) اور کبھی دوسرے کے کلام سے لے لیتا ہے، جیسے بعض سلف صالحین (مثلاً صحابہ و تابعین وغیرہ) یا حکمران مستدین (مثلاً حارث بن عکاف، بقرط، سقراط وغیرہ کے کلمات) یا اسرائیلی روایات سے (اخذ کرتے ہیں) یا کسی ضعیف الاسناد (سند میں کمزور) حدیث کو لیتا ہے اور اس کو صحیح سند سے جوڑ دیتا ہے، تاکہ یہ حدیث رواج پا جائے۔

ضروری تنبیہ: غیاث و ضاع کے والد مشہور امام ابراہیم نخعی نہیں ہیں، بلکہ اس کے والد امام ابراہیم نخعی کے ہم نام قبیلہ نخعی ہی کے ایک دوسرے شخص ہیں، کیونکہ مشہور امام ابراہیم بن یزید بن الاسود نخعی ہیں، اور غیاث کے والد ابراہیم بن طلق بن معاویہ نخعی ہیں ”دخل علی المہدی“ ”المہدی“ ہارون رشید مشہور عباسی خلیفہ کے والد، خلفائے بنو عباسیہ کے تیسرے خلیفہ، امیر المومنین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ ابو جعفر منصور، ولادت ۱۲۷ھ اور وفات ۱۶۹ھ کا لقب ہے، مہدی ایک عالم و عاقل خلیفہ تھے، مہدی جو دو عطا میں معروف اور اپنی رعایا کے مدد و محبوب تھے، غیاث و ضاع سے ملتا جلتا ایک واقعہ ان کے ساتھ اور پیش آیا تھا جس کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں، مہدی ایک دن دربار عام میں بیٹھے تھے کہ ایک شخص دربار میں حاضر ہوا، جس کے ہاتھ میں رومال میں لپٹا جوتوں کا ایک جوڑا تھا، اس نے عرض کیا کہ امیر المومنین یہ رسول پاک ﷺ کے پاپوش مبارک ہیں، میں انھیں آپ کو بطور ہدیہ دے رہا ہوں، خلیفہ نے بخوشی اسے قبول کر لیا، اور انھیں آنکھوں سے لگایا اور بوسہ دیا، اور اس شخص کو دس ہزار درہم دینے کا فرمان دیا، وہ شخص درہم لے کر واپس چلا گیا تو مہدی نے اپنے ہم نشینوں سے کہا میں خوب جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان جوتوں کو دیکھا تک نہیں پہننا تو دور کی بات ہے، لیکن اگر میں اس کو جھٹلا دیتا تو وہ لوگوں سے کہتا کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے پاپوش مبارک مہدی کو پیش کئے تو اس نے انھیں رد کر دیا،

اور لوگ اس کی تصدیق کرتے کیونکہ عوام کا میلان اشکال اور صورتوں کی طرف، نیز طاقت ور کے مقابلہ میں کمزور کی مدد و حمایت کی طرف ہوتا ہے چاہے فی الواقعہ کمزور ہی ظالم ہو، لہذا میں نے اس کی زبان خرید لی اور اس کے ہدیہ کو قبول کر لیا اور اس کی بات کی بظاہر تصدیق کی میری رائے میں اس موقع پر میرا یہ عمل ہی مناسب اور بہتر ہے۔

والحامل للنواضع على الوضع: إِمَّا عَدَمُ الدِّينِ كَالزَّانِدَةِ، أَوْ غَلَبَةُ الْجَهْلِ كَبَعْضِ الْمُتَعَبِّدِينَ، أَوْ فَرْطُ الْعَصَبِيَّةِ كَبَعْضِ الْمُقَلِّدِينَ، أَوْ اتِّبَاعُ هَوَى لِبَعْضِ الرُّؤَسَاءِ، أَوْ الْإِغْرَابُ لِقَصْدِ الْأَشْتِهَارِ، وَكُلُّ ذَلِكَ حَرَامٌ بِاجْتِمَاعِ مَنْ يُعْتَدُّ بِهِ، إِلَّا أَنْ بَعْضُ الْكِرَامِيَةِ، وَبَعْضُ الْمُتَصَوِّفَةِ يُقَلُّ عَنْهُمْ إِبَاحَةُ الْوَضْعِ فِي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، وَهُوَ خَطَأٌ مِنْ فَاعِلِهِ، نَشَأً عَنْ جَهْلِ، لِأَنَّ التَّرْغِيبَ وَالتَّرْهِيْبَ مِنْ جَمَلَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تَعَمُّدَ الْكَذِبِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْكِبَائِرِ، وَبَالَغَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْجَوْنِيُّ فَكَفَّرَ مَنْ تَعَمَّدَ الْكَذِبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اتَّفَقُوا عَلَى تَحْرِيمِ رَوَايَةِ الْمَوْضُوعِ إِلَّا مَقْرُونًا بَبَيَانِهِ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَافِرِينَ" أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ.

۳- اسباب وضع، یا وضاعین کی اقسام و انواع:
ترجمہ: واضح کو وضع حدیث پر آمادہ کرنے کا سبب (۱) یا تو بے دینی ہے، جیسے زندیقوں (کا حدیث گھڑنا) (۲) یا تو جہالت کا غلبہ ہے، جیسے بعض زہد و عبادت کی جانب منسوب لوگوں (کا حدیث وضع کرنا) (۳) یا تعصب کی شدت اور زیادتی ہے، جیسے بعض مقلدین (اپنے امام کی تائید یا توصیف میں حدیث گھڑ لیتے تھے) (۴) یا کسی رئیس و امیر کی خواہش نفس کی پیروی، (جیسے غیاث نخعی نے "اوجناح" کی زیادتی گھڑ لی تھی) (۵) غریب و نادر حدیث (جو شیوخ حدیث میں سے کسی کے یہاں نہ پائی جائے) کا بیان کرنا شہرت کے قصد و ارادہ سے (کہ عوام میں اس کی حدیث دانی کی وسعت و کثرت کی شہرت ہو جائے)

۴- وضع حدیث کا حکم: اور ان مذکورہ سارے اسباب سے (حدیث گھڑنا) حرام ہے باجماع ان علماء اسلام کے جن کے اجماع کا اعتبار کیا جاتا ہے، لیکن بعض کرامیہ اور بعض

تصوف سے منسوب افراد سے ترغیب و ترہیب میں وضع حدیث کی اباحت اور جواز نقل کیا گیا ہے، اور یہ جواز کا قول ایسا کرنے والے کی غلطی ہے جو جہالت سے پیدا ہوتی ہے، کیونکہ (کسی عمل میں ثواب کی) ترغیب اور خواہش مند بنانا (اور کسی عمل میں عقاب یا عتاب سے) ڈرانا منجملہ احکام شرعی ہے، (اس لئے کہ ثواب کا ترتیب فعل واجب یا مندوب پر، اور عقاب و عتاب کا ترتیب حرام یا مکروہ کے ارتکاب پر ہوتا ہے، لہذا کسی عمل پر ثواب ملنے کا حکم، اس عمل پر واجب یا مندوب ہونے کا حکم صادر کرنا ہے اور یہ حکم منجملہ احکام شرعیہ کے ہے) اور علمائے اسلام متفق ہیں کہ آنحضرت ﷺ پر بالقصد جھوٹ باندھنا کبائر (گناہوں) میں ہے (بلکہ بعض علماء کے نزدیک کفر کے بعد یہی سب سے بڑا گناہ ہے) اور (امام الحرمین کے والد) ابو محمد (عبداللہ بن یوسف) الجونی نے (اس مسئلہ میں) مبالغہ اور شدت سے کام لیا کہ آنحضرت ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھنے والے کو کافر قرار دیدیا، (جو خود ان کے فرزند امام الحرمین کے بقول شیخ کی زلۃ اور غلطی ہے)

موضوع حدیث کی روایت کا حکم: اور علمائے اسلام کا موضوع اور گھڑی حدیث کی روایت کرنے کی تحریم پر اتفاق ہے، (بشرطیکہ موضوع ہونے کا علم ہو) مگر (اس کی روایت کے) متصلاً اس کے موضوع ہونے کو بیان کر دے (مثلاً یہ کہہ دے) "ہذا باطل اور کذب" تو روایت کرنی جائز ہو جائے گا) کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرْوَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَافِرِينَ" اخراجہ مسلم۔ یعنی جو شخص مجھ سے ایسی حدیث روایت کرے جس کو وہ جھوٹ گمان کرتا ہے تو وہ جملہ جھوٹوں میں سے ایک ہے (الکاذبین کو بصیغہ جمع و تشبیہ دونوں صیغوں سے ضبط کیا گیا ہے ترجمہ صیغہ جمع کے اعتبار سے ہے)

"کالزنادقہ" زندیق کی جمع ہے، زندیق "زندہ کر دے" یا بقول بعض "زن دین" فارسی کا معرب ہے، یہ لوگ باطن کا فریق تھے مگر اپنی خباثت نفس سے اسلام کا اظہار کرتے تھے، اور بزم خویش دین کو فاسد اور خراب کرنے کی غرض سے دین کی جانب غلط باتیں منسوب کرتے تھے اور جھوٹی حدیثیں گھڑ کر عوام الناس میں پھیلاتے تھے تاکہ لوگ گمراہ ہو جائیں، چنانچہ عبدالکریم بن ابی العوجاء ایک زندیق و ملحد جب گرفتار کیا گیا اور اس کی گردن مارنے کا عدالتی حکم ہوا تو اس نے اس وقت کہا کہ میں نے چار ہزار حدیثیں گھڑ کر پھیلا دی ہیں جن میں میں نے حرام کو حلال، اور حلال کو حرام بتایا ہے۔ "إِلَّا أَنَّ بَعْضَ الْكُرَامِيَةِ الْخ" کرامیہ ایک گمراہ فرقہ ہے جو ابو عبداللہ محمد بن کرام بھتانی کی جانب منسوب ہے، یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کا معبود عرش پر ہے،

نیز کہتے ہیں کہ ایمان کی صحت کے لئے صرف زبانی اقرار کافی ہے، دل میں کفر کا اعتقاد رکھتے ہوئے زبان سے کلمہ کا اقرار کر لے تو وہ مؤمن ہوگا، یہ محمد بن کزّام اپنی ابتدائی زندگی میں زہد و عبادت سے متصف تھا، پھر بے توفیقی سے گمراہی میں پڑ گیا، ہر مذہب سے ردی اور خراب باتوں، نیز وہابی اور کمزور و موضوع حدیثوں کا انتخاب کر کے اسے اپنا لائحہ عمل بناتا تھا۔
توضیح: ”حدیث موضوع“ پر بحث و گفتگو چار امور پر مشتمل ہے: (۱) موضوع کا لغوی و اصطلاحی معنی، (۲) وہ اسباب جو وضع حدیث کے داعی ہیں (۳) وہ ذرائع جن سے موضوع کی پہچان ہوتی ہے (۴) موضوع حدیث کی روایت کا حکم، اگرچہ مصنف نے ان چاروں امور کا ذکر کیا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے معلوم ہو چکا ہے، پھر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں کو الگ الگ تقسیم کر کے بیان کر دیا جائے تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

۱۔ لغوی و اصطلاحی معنی: ”الموضوع“ وَضَعَ يَضَعُ ”باب فتح“ کا اسم مفعول ہے، وَضَعَ لغت میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے، (الف) گرانا، (ب) چھوڑ دینا، (ج) گھڑنا۔ لہذا موضوع، مُسْقَط، متروک، مُخْتَلَق کے معنی میں ہوگا، یہ آخری لغوی معنی اصطلاحی معنی کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ موضوع کا۔

اصطلاحی معنی: وہ کلام جس کو کسی شخص نے خود وضع کیا ہو اور اس کی نسبت آنحضرت ﷺ کی جانب کردی، موضوع کو مُخْتَلَق اور موضوع بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تینوں الفاظ ایک معنی میں ہیں۔
 ۲۔ حدیث وضع کرنے اور گھڑنے کے اسباب بہت ہیں جن میں درج ذیل پانچ زیادہ مشہور ہیں۔

(الف) افساد دین۔ اس کے مرتکب ملحدین اور زنادقہ ہوتے ہیں، جو اہل اسلام کو فریب دینے اور دین میں فساد انگیزی کرنے کی غرض سے بظاہر اسلام میں داخل ہو گئے تھے، جیسے عبدالکریم بن ابی العوجار، ابان بن مسعان نہدی، محمد بن سعید شامی مصلوب وغیرہ۔
 (ب) تابید مذہب: روافض و خوارج وغیرہ کی موضوع حدیثیں اسی قبیل کی ہیں، اسی لئے محدثین ان اہل بدعت کی روایتیں قبول نہیں کرتے جو اپنے مذہب کے داعی اور مبلغ ہوتے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم خوارج کے ایک شیخ کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ وہ توبہ کے بعد کہتے تھے کہ ”اچھی طرح پرکھ لیا کرو کہ تم اپنے دین کو کس سے حاصل کر رہے ہو کیونکہ ہم لوگ (یعنی خوارج) جب کسی امر کو اختیار کرتے تھے تو اسے حدیث بتا دیا کرتے تھے، اس معاملہ میں فرقہ روافض بطور

خاص شہرت رکھتے ہیں۔
(ج) تحصیل معاش: اس غرض سے قصاص اور واعظین اپنے بیانوں میں موضوع حدیثیں

ذکر کیا کرتے تھے، اس باب میں ابوسعید مدینی خاص شہرت رکھتا تھا۔
(د) امراء و رؤساء کا تقرب: بغرض جاہ و مال بادشاہوں سے تقرب اور نزدیکی حاصل کرنے کے لئے ان کے افعال اور خواہشات کے مطابق و ضامین حدیثیں گھڑ کر پیش کرتے تھے، غیاث بن ابراہیم نخعی کا واقعہ جسے خود مصنف نے ذکر کیا ہے اسی قسم سے ہے۔

(ه) بزعم باطل تقرب الی اللہ: جیسا کہ فرقہ کترامیہ اور بعض جاہل متصوفین اسی غلط راے سے ترغیب و ترہیب سے متعلق احادیث وضع کر لیا کرتے تھے۔

۳۔ موضوع احادیث کی معرفت کے ذرائع اور طریقے:
محققین علمائے حدیث نے اس مسئلہ کو اچھی طرح محقق و منقح کر دیا ہے اور اس باب سے متعلق کسی گوشہ کو تشنہ تکمیل نہیں چھوڑا ہے ان کی طویل و عمیق بحث کی تلخیص سے سات امور برآمد ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک سے موضوع حدیث کی نشاندہی ہوتی ہے۔

(الف) خود وضع حدیث کا اعتراف و اقرار کہ اس نے حدیث اختراع کی ہے، جیسے عمرو بن صبیح نے اقرار کیا تھا کہ اس نے ایک طویل خطبہ وضع کر کے آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر دیا ہے، اور جیسے میسرہ فارسی نے اعتراف کیا تھا کہ فضائل سُوْر اور فضائل علیؑ سے متعلق اس نے احادیث وضع کی ہیں۔

اسی اقرار کے مثل یہ ہے کہ وضع کسی ایسے شیخ سے بصیغہ اتصال حدیث روایت کرے جس کی وفات اس واضح راوی کی ولادت سے پہلے ہو گئی تھی، اس راوی نے اگرچہ اپنے گھڑنے کا اعتراف نہیں کیا ہے، لیکن اس کا اپنی تاریخ پیدائش کا اقرار و اعتراف اقرار بالوضع کے درجہ اور حکم میں ہے، جیسے مامون بن احمد ہروی و ضاع نے ”ہشام بن عمار سے براہ راست حدیث سننے کا دعویٰ کیا تو ابن حبان نے اس کی گرفت کرتے ہوئے کہا ہشام جن سے تم روایت کرنے کے مدئی ہو ان کی وفات تو تمہارے پیدا ہونے سے پہلے ۲۴۵ھ میں ہو گئی تھی، تو اس نے ابن حبان کے اس اعتراض کے جواب میں ایک اور جھوٹ کا ارتکاب کیا کہ ہمارے یہ شیخ ایک دوسرے ہشام بن عمار ہیں۔

(ب) حدیث کے معنی کا رکیک اور پھپھسا ہونا، خواہ اس کے ساتھ الفاظ بھی رکیک اور قوۃ

نصاحت کے اعتبار سے ضعیف و کمزور اور غیر موزوں ہوں، یا ایسے نہ ہوں، رہا حدیث کے الفاظ کا
ریک اور قواعد زبان کے لحاظ سے ناموزوں ہونا تو جو محدثین روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں
(اور یہی جمہور کا مذہب ہے) ان کے نزدیک یہ بکا کت لفظی وضع کی دلیل نہیں ہوگی کیونکہ یہ
احتمال ہے کہ راوی کے الفاظ نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں تغیر و تبدیلی کی وجہ سے الفاظ میں
یہ ناموزونیت پیدا ہوگئی ہو البتہ اگر راوی دعویٰ کرے کہ جن الفاظ سے وہ حدیث روایت کر رہا ہے
یہی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے الفاظ ہیں تو پھر یہ دلیل ہوگی کہ یہ راوی کاذب اور مضاع ہے۔
(ج) خود راوی کی حالت میں ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو بتا رہا ہے کہ اس راوی کی روایت
کردہ حدیث موضوع ہے جیسے مامون بن احمد اور غیاث بن ابراہیم شخصی کا واقعہ جس کو خود مصنف
نے ذکر کیا ہے۔

(د) مروی (یعنی حدیث) کا قرآن حکیم کی دلالت قطعیہ، یا سنت متواترہ، یا اجماع قطعی، یا
دلیل عقل کے مخالف ہونا کہ اس مروی میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں جس سے وہ ان امور مذکورہ
کے موافق ہو جائے۔

(ه) مروی کسی ایسے امر عظیم کی خبر دے رہی ہو جس کی عظمت و اہمیت متقاضی ہے کہ اس
مروی کو ایک بڑی جماعت روایت کرے، یا اس ہمہ وہ صرف اسی راوی کے طریق سے روایت کی
گئی ہے، لہذا مروی کی اپنے باب میں اس عظمت شان کے باوجود راوی کا اس میں منفرد ہونا اس
بات کا قرینہ ہے کہ یہ منفرد راوی تخلیق اور کذب ہے اور اس کی یہ مروی موضوع و مصنوع ہے۔
(و) وسیع النظر ائمہ حدیث تلاش بسیار کے باوجود نہ تو دوا دین اسلام اور کتب حدیث میں اور
نہ ہی محدثین کے بستوں میں کہیں بھی اس حدیث کا سراغ پاتے ہیں، تو یہ عدم دستیابی اس بات کی
دلیل ہے کہ یہ حدیث مصنوع و موضوع ہے۔

(ز) مروی کسی ہلکے پھلکے امر پر وعید شدید کے مضمون پر مشتمل ہو یا کسی معمولی اور کم تر درجہ
کے کام پر وعدہ عظیم کو بیان کر رہی ہو تو یہ خلاف معروف اسلوب اس پر قرینہ ہوگا کہ یہ حدیث گھڑ کر
انحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر دی گئی ہے۔

۴- وضع حدیث اور اس کی روایت کا حکم:
باجماع علمائے اسلام کسی بھی غرض و مقصد سے حدیث کا وضع کرنا حرام ہے، البتہ مبتدع گمراہ
فروغوں میں سے فرقہ کز امیہ اور بعض تصوف کی جانب منسوب جہلاء برہمنائے ضلالت و جہالت

اس کے قائل ہیں کہ ایسی احادیث کا وضع کرنا جو طاعت و عبادت پر راغب اور خواہش مند بنانے اور گناہ و مغصیت سے ڈرانے اور متفر کرنے کے مضمون پر مشتمل ہو جائز ہے، اور حدیث پاک ”وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا“ الحدیث میں یہ غلط و فاسد تاویل کرتے ہیں کہ ہم وضع حدیث آنحضرت ﷺ کے خلاف و معارض نہیں بلکہ ان کے حق میں اور موافقت میں کرتے ہیں۔ ان کا یہ قول چونکہ اجماع امت کے مخالف ہے لہذا لائق توجہ نہیں، بلکہ شیخ ابو محمد الجوینی نے تو ان لوگوں اور ہر جان بوجھ کر حدیث وضع کرنے والوں کی تکفیر کی ہے۔

اس مسئلہ میں قول صواب اس تفصیل کے ساتھ ہے کہ جو شخص موضوع حدیث روایت کر رہا ہے اور اسے یہ علم نہیں کہ یہ موضوع ہے تو اس پر موضوع روایت کرنے کا گناہ نہیں ہوگا، البتہ اس کی یہ تفصیر اور کوتاہی ہے کہ اس نے ایک ایسے امر میں دخل اندازی کی جو حزم و احتیاط اور اس کی مومنانہ شان سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

اور اگر کوئی موضوع حدیث کو موضوع جانتے ہوئے اس قصد و ارادہ سے روایت کر رہا ہے کہ عام مسلمانوں کو اس حدیث کے حال واقعی اور حیثیت سے باخبر کر دے تو وہ اپنے اس عمل پر مستحق اجر و ثواب ہوگا۔

اور اگر موضوع کو موضوع جانتے ہوئے روایت کر رہا ہے اور اس کے موضوع ہونے کو بیان نہیں کر رہا ہے، تو بلاشبہ اس کا یہ رویہ حرام ہے اور وہ آثم و گنہگار ہوگا، کیونکہ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے ”مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ“ نیز آپ ﷺ کا یہ بھی فرمان ہے ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ“ یعنی جو شخص کسی دوسرے کی گھڑی ہوئی حدیث کو اس کے موضوع کا علم و گمان رکھتے ہوئے بغیر اس کا حال بتائے ہوئے روایت کرے تو وہ بنص حدیث اول اس حدیث کی روایت میں کاذب ہے، اور چونکہ اس کذب بیانی میں وہ محمد بھی ہے تو دوسری حدیث کی نص سے اس کا مسکن اور ٹھکانا جہنم ہے۔ ”العیاذ باللہ“ رہا جو شخص خود حدیث وضع کرے تو حدیث ثانی میں اس کا جہنمی ہونا منصوص ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم و اعلم۔

موضوعات پر محدثین نے بہت ساری کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں چند مشہور و متداول کتابیں یہ ہیں:

(۱) الموضوعات الكبرى: از ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی، لیکن موضوعات

کے انتخاب میں ان سے تساہل ہوا اور بہت سی غیر موضوع احادیث کو بھی موضوع میں شامل کر لیا ہے۔ ان کی کتاب پر بہت سے علماء نے نقد کیا ہے اور اس کا اختصار لکھا ہے جس میں امام سیوطی کا اختصار بنام ”اللائی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه“ مشہور ہے۔

(۲) الفوائد المجموعة فی احادیث الموضوعه از خاتم الحدیث ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الشافعی۔

(۳) الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعه از قاضی محمد بن علی شوکانی، انہوں نے بھی اس کتاب میں بہت سی ایسی احادیث شامل کر لی ہیں جو موضوع کی حد میں نہیں آئیں۔

(۴-۵) تذکرۃ الموضوعات اور المصنوع فی معرفۃ الموضوع: یہ دونوں رسالے علامہ علی بن محمد سلطان ہروی المعروف بہ ملا علی قاری کے مرتب کردہ ہیں۔

(۶) موضوعات میں سب سے جامع اور مفید کتاب علی بن محمد بن عراق کی ہے جس میں انہوں نے ابن الجوزی اور السیوطی کی موضوعات پر کتابوں کو جمع کر دیا ہے اور جس کا نام ”شرح الشریعة المرفوعة عن الاخبار الشنیعة الموضوعه“ رکھا ہے۔

(و) القسم (الثانی) من أقسام المردود، وهو ما یكون بسبب قسمة الراوی بالكذب، هو (المترک) (والثالث: المنکر، علی رای) مَنْ لَا یَشْطَرِطُ فِی الْمُنْكَرِ قَیْدَ الْمُخَالَفَةِ. (وکذا الرابع، والخامس) فَمَنْ فَحَشَ غَلْطَهُ، او کَثُرَتْ غَفْلَتُهُ، او ظَهَرَ فِسْقُهُ فَحَدِثُهُ مُنْكَرٌ.

(ثُمَّ الْوَهْمُ) وَهُوَ الْقِسْمُ السَّادِسُ، وَإِنَّمَا أَفْصَحَ بِهِ يَطُولُ الْفَصْلُ (إِنْ أُطْلِعَ عَلَيْهِ) اِیْ عَلَی الْوَهْمِ (بِالْقَرَائِنِ) الدَّالَّةِ عَلَی وَهْمِ رَاوِیْهِ، مِنْ وَضَلِ مُرْسَلٍ، او مُنْقَطِعٍ، او إِدْخَالَ حَدِيثٍ فِی حَدِيثٍ او نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْقَادِحَةِ. وَتَحْصُلُ مَعْرِفَةُ ذَلِكَ بِكَثْرَةِ التَّشْيِيعِ (وَجَمْعِ الطُّرُقِ، ف) هَذَا هُوَ (الْمُعَلَّلُ) وَهُوَ مِنْ أَعْمَضِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَأَدَقِّهَا، وَلَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمَا ثَابِتًا، وَحِفْظًا وَاسِعًا، وَمَعْرِفَةً تَامَةً بِمَرَاتِبِ الرِّوَاةِ، وَمَلَكََةً قَوِيَّةً بِالْأَسَانِيدِ وَالْمَتَرُونِ؛ وَلِهَذَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْ أَهْلِ هَذَا الشَّانِ: كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، وَاحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَابْنِ بَخَارٍ، وَيَعْقُوبَ بْنَ شَيْبَةَ، وَابْنَ حَاتِمٍ، وَابْنَ زُرْعَةَ

والدار قطنی، وقد تَعَصَّرُ عبارة الْمُعَلَّلِ عن اقامة الحجة على دعواه كالصيرفي
فی نقد الدینار والدرهم.

المتروک : (اور راوی میں طعن کے سبب) مردود کی قسموں میں سے دوسری قسم اور یہ وہ ہے
ترجمہ:

جو مردود ہوتی ہے راوی میں جھوٹ کی تہمت کے سبب سے۔
المسکوک : اور یہی (مسٹی بہ) متروک ہے، اور تیسری قسم (کا نام) ”منکر“ ہے ان
محدثین کی رائے کے مطابق جو ”منکر“ میں مخالفت کی قید کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اور اسی رائے
کے مطابق چوتھی اور پانچویں قسم (بھی منکر ہے) پس جس راوی کی غلطی کثیر ہو جائے، یا جس کی
غفلت زیادہ ہو جائے یا جس کا فسق ظاہر ہو جائے (ظہور کا اعتبار چوتھی اور پانچویں قسم میں بھی
ہے) تو اس کی حدیث منکر ہے۔

المُعَلَّل : اس کے بعد (درجہ میں) وہم ہے (یعنی غلط طور پر حدیث کی روایت کرنا یہ
غلطی اسناد میں متن کے اعتبار سے زیادہ واقع ہوتی ہے) اور فاصلہ کے طویل ہو جانے کی بنا پر
اس کا صریح (نام) ظاہر کیا۔ اگر غلطی پر اطلاع ہو جائے ان قرائن سے جو راوی کی غلطی پر دلالت
کرتے ہیں، یعنی مرسل یا منقطع کے موصول کر دینے، یا ایک حدیث کو (دوسری) حدیث میں
داخل کر دینے، یا اسی جیسی وہ چیزیں جو (روایت حدیث میں) عیب و نقصان پیدا کرنے والی ہیں
(کا غلطی سے ارتکاب کیا ہے) اور اس غلطی کی معرفت اور پہچان حاصل ہوتی ہے (رجال سند اور
اختلاف متون میں) مسلسل نظر رکھنے اور مختلف سندوں کے جمع کرنے سے، (لہذا جس حدیث
میں یہ غلطی واقع ہوتی ہے) وہ (مسٹی بہ) معلل ہے اور یہ نوع علوم حدیث کی انواع میں بہت
زیادہ خفی اور دقیق ہے، (اس کی معرفت کا) کام صرف وہی انجام دے سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ
نے روشن فہم، وسیع حافظہ، (جو اسانید و متون کو شامل ہو) اور راویوں کے (ضبط و عدالت وغیرہ
میں) مراتب کی کامل معرفت اور سند و متون (کے اختلاف کی) راسخ مہارت عطا فرمائی ہے، اسی
وجہ سے اس نوع میں محدثین میں سے قلیل افراد نے کلام کیا ہے، جیسے علی بن المدینی، احمد بن
حنبل، بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم، ابو ذر، اور دارقطنی، اور بھی حدیث میں علت کے بیان
کرنے والے کی عبارت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے، جیسے صراف دینار و
درہم کے پرکھنے میں (جید یا ردی ہونے کا فیصلہ تو کر دیتا ہے لیکن اس فیصلہ پر دلیل نہیں کر پاتا)

توضیح: ”هو المتروک“ متهم بالکذب کی روایت کا ”متروک“ نام رکھنے میں مصنف منفرد ہیں، جبکہ امام ذہبی نے بھی ”موقوفہ“ میں ضعیف کی ایک مستقل قسم ”مطروح“ کے نام سے ذکر کی ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو ضعیف سے کمتر اور موضوع سے بلند ہو اور اس کی مثال عمر بن شیر، عن جابر الجعفی، عن الحارث، عن علی، وغیرہ کی حدیث سے دی ہے، اور بقول امام سخاوی مصنف کے نزدیک فی الحقیقت یہی متروک ہے۔

”والثالث: المنکر علی رأی من لا یشرط فی المنکر قید المخالفة“ ”المنکر“ لغت میں مصدر ”الانکار“ کا اسم مفعول ہے۔ اور انکار اصل وضع میں عدم معرفت یعنی نہ پہچاننے کے معنی میں ہے، اور اس کا مقابل معروف یعنی پہچانا ہوا ہے، اور اصطلاح محدثین میں ”منکر“ کی حقیقت میں دو رائیں ہیں، ایک رائے جو حافظ ابن حجر مصنف کتاب سے مشہور ہوئی ہے اور بعد کے محدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ جس کی تفصیل گذشتہ سطور میں ”محفوظ و شاذ“ اور ”معروف و منکر“ کی بحث میں گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک منکر کو منکر کہنے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ اس کا راوی ضعیف ہو، دوسری یہ کہ وہ ضعیف راوی ثقہ کی مخالفت کر رہا ہو تو اس کی روایت کو منکر کہا جائے گا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ منکر وہ روایت ہے جس کا راوی اس روایت میں منفرد ہو کہ یہ متن صرف اسی کی روایت سے پہچانا جا رہا ہے اور خود راوی ایسا نہیں ہے کہ اس کے حفظ و اتقان پر اعتماد کیا جائے، مثلاً راوی کثیر الغلط یا کثیر الغفلت یا فاسق ہے تو اس رائے کے مطابق اس کی روایت منکر ہوگی، جبکہ خود مصنف یعنی حافظ ابن حجر اور اس مسئلہ میں ان کے قبعین کے نزدیک ”ثقہ کی مخالفت“ کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے اسے ”منکر“ نہیں کہا جائے گا، اسی بناء پر اس موقع پر انھوں نے ”علی رأی من لا یشرط فی المنکر قید المخالفة“ کی قید لگا دی ہے۔

”هذا هو المَعْلُ“ مَعْلٌ: کو المَعْلُول، اور المَعْلُ بھی کہا جاتا ہے، معلول کا لفظ امام بخاری، ترمذی، ابن عدی الدار قطنی، ابویعلیٰ خلیلی، حاکم وغیرہ نے اپنے کلام میں استعمال کیا ہے، اور خود مصنف نے اس استعمال کے مطابق اپنی ایک کتاب کا نام ”الزهر المطلول فی معرفة المعلول“ رکھا ہے، اگرچہ حافظ ابن الصلاح، محدث نووی وغیرہ بہت سے علماء نے از روئے لغت اس جگہ ”معلول“ کے استعمال کو ناپسند کیا ہے، لیکن مشہور عالم لغت ابوبکر محمد بن عمر المعروف بہ ابن الفوطیہ نے اپنی کتاب ”الافعال“ میں اور امام اللخنے الجوهری نے ”صحاح“ میں اور امام قطرب نے

”فعلت و افعلت“ میں ذکر کیا ہے کہ ثلاثی مجرد سے عَلَّ يَعْلُ عَلَّةٌ فَهُوَ مَعْلُولٌ بمعنی بیمار ہونا وغیرہ درست ہے اگرچہ قلیل الاستعمال ہے۔ (مزید تفصیل کیلئے دیکھئے توجیہ النظر ج ۲ ص ۵۹۸)

اور ”المُعَلُّ“ کو حافظ عراقی نے ترجیح دی ہے اور اسے لغت کے اعتبار سے بتایا ہے، اور المُعَلُّ کا استعمال علمائے حدیث میں عام ہے جو عَلَّلَ تَعْلِيلاً سے ماخوذ ہے اور بہلانے اور کسی چیز میں مشغول کر دینے کے معنی میں ہے، اس لئے یہ لفظ معنی مراد سے مناسب نہیں ہے پھر بھی علماء اسکا استعمال کثرت سے کرتے ہیں، چنانچہ مصنف نے بھی اسی عام استعمال کے تحت اس موقع پر اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور اصطلاح میں مَعْلَلٌ، یا مَعْلٌ یا مَعْلُولٌ اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایسے غلطی پوشیدہ سبب کا علم ہو جائے جو بظاہر شروط صحت کی جامع حدیث میں عیب و کمزوری پیدا کر دے، اسی سبب خفی قادح کو محدثین ”علت“ کہتے ہیں، جو راوی ثقہ کی غلطی سے سند یا متن میں داخل ہو جاتی ہے، اس علت میں از روے اصطلاح دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک خفا اور پوشیدگی اور دوسرے حدیث کی صحت میں قدح و عیب لہذا اگر یہ علت ظاہر ہو، یا حدیث کے لئے قادح نہ ہو تو اصطلاح میں اسے علت نہیں کہا جائے گا۔

حدیث میں ”علت“ کی معرفت ایک مستقل فن ہے، اور محدثین کے نزدیک اس کی انتہائی اہمیت ہے چنانچہ امام عبدالرحمن بن مہدی کا قول ہے کہ میرے نزدیک ایک حدیث کی علت کی معرفت اس بات سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ میں ان بیس حدیثوں کو لکھوں میں جو میرے پاس نہیں ہیں۔ یہ علت چونکہ عام طور پر ثقات کی حدیث میں پائی جاتی ہے اس لئے اس کا علم اکثر محدثین پر مخفی رہ جاتا ہے، صرف وہی ائمہ حدیث اس سے واقف ہو جاتے ہیں جو حفظ و فہم، معرفت رجال و متون میں ید طولی رکھتے ہیں اسی بنا پر امام عبدالرحمن بن مہدی یہ بھی کہتے تھے کہ حدیث میں علت کی معرفت (گویا) ایک الہامی علم ہے، چنانچہ محدث محمد بن صالح کیلینی کا بیان ہے کہ میں ایک دن امام ابو زرعة رازی کی مجلس میں تھا، ان سے ایک شخص نے بطور اعتراض کے کہا کہ کسی حدیث کو معلول کہنے میں آپ کے پاس کیا دلیل ہوتی ہے؟ تو امام ابو زرعة نے کہا کہ ہمارے پاس اس کی دلیل یہ ہے کہ تم مجھ سے کسی حدیث کی علت کو معلوم کرو، پھر محمد بن مسلم بن واره کے پاس جاؤ، وہ میرا جواب انھیں بتائے بغیر اس حدیث کی علت ان سے بھی دریافت کرو، پھر تم ابو حاتم رازی کے پاس جاؤ، اور ہمارے جواب کی انھیں اطلاع دیئے بغیر اس حدیث کی علت ان سے بھی معلوم کرو۔

اگر اس حدیث کی علت کے بارے میں ہمارے جواب متفق ہوں تو پھر اس علم کی حقیقت کو سمجھو، چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا اور تینوں مذکورہ ائمہ کے جواب بیان علت میں متفق اور یکساں پا کر وہ بول اٹھا ”أشهد أن هذا العلم الهام“ میں شہادت دیتا ہوں کہ یہ علم الہامی ہے۔

بخاری کے استاذ علی ابن المدینی کی ”كتاب العلل“ امام احمد بن حنبل کی ”العلل ومعرفه الرجال“ امام ترمذی کی ”العلل الکبیر، والعلل الصغیر“ ابن ابی حاتم کی ”علل الحدیث“ اور دارقطنی کی ”العلل الوارده فی احادیث النبویہ“ بطور خاص شہرت کی حامل ہیں، جن میں آخر الذکر سب سے جامع ہے۔

(ثُمَّ الْمُخَالَفَةُ) هُوَ الْقِسْمُ السَّابِعُ (إِنْ كَانَتْ) وَاقِعَةً (ب) سَبَبِ (تَغْيِيرِ السِّيَاقِ) اِی سِيَاقِ الْإِسْنَادِ (ف) الْوَاقِعُ فِيهِ ذَلِكَ التَّغْيِيرُ (مُدْرَجُ الْإِسْنَادِ) وَهُوَ أَقْسَامُ:

الأول: أَنْ يَرَوِيَ جَمَاعَةُ الْحَدِيثِ بِأَسَانِيدَ الْمُخْتَلِفَةِ، فَيُرْوَاهُ عَنْهُمْ رَاوٍ، لِيَجْمَعَ الْكُلَّ عَلَى إِسْنَادٍ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَسَانِيدِ، وَلَا يُبَيِّنُ الْاِخْتِلَافَ.

والثاني: أَنْ يَكُونَ الْمُتَنُ عِنْدَ رَاوٍ إِلَّا طَرَفًا مِنْهُ، فَانْه عِنْدَهُ بِإِسْنَادٍ آخَرَ، لَيُرْوَاهُ عَنْهُ تَامًّا بِالْإِسْنَادِ الْأَوَّلِ.

وَمِنْهُ أَنْ يَسْمَعَ الْحَدِيثَ مِنْ شَيْخِهِ إِلَّا طَرَفًا مِنْهُ فَيَسْمَعُهُ عَنْ شَيْخِهِ بِوَسْطَةِ، فَيُرْوَاهُ عَنْهُ تَامًّا بِحَذْفِ الْوَسْطَةِ.

الثالث: أَنْ يَكُونَ عِنْدَ الرَّاوِي مَتْنَانِ مُخْتَلِفَانِ بِإِسْنَادَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، فَيُرْوِيهِمَا رَاوٍ عَنْهُ مُقْتَصِرًا عَلَى أَحَدِ الْإِسْنَادَيْنِ لَكِنْ يَزِيدُ فِيهِ مِنَ الْمَتْنِ الْآخَرِ مَا لَيْسَ فِي الْأَوَّلِ.

الرابع: أَنْ يَسُوقَ الْإِسْنَادَ فَيَتَعَرَّضُ لَهُ عَارِضٌ فَيَقُولُ كَلَامًا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ، لِيُظَنَّ بَعْضُ مَنْ سَمِعَهُ، أَنْ ذَلِكَ الْكَلَامُ هُوَ مِنْ ذَلِكَ الْإِسْنَادِ، فَيُرْوَاهُ عَنْهُ كَذَلِكَ. هَذِهِ أَقْسَامُ مُدْرَجِ الْإِسْنَادِ.

(مدرج اور اس کی قسمیں)
ترجمہ: بعد ازاں مخالفت (ثقافت) ہے، اور یہ ساتویں قسم ہے، اگر مخالفت واقع ہو سلسلہ

اسناد کے بیان میں تبدیلی کر دینے کے سبب سے، تو جس حدیث میں یہ تبدیلی واقع ہوئی ہے اور

مدرج الاسناد ہے، اور مدرج الاسناد کی چند (یعنی چار) قسمیں ہیں:

۱۔ پہلی (قسم یہ ہے کہ) محدثین کی ایک جماعت ایک حدیث کو مختلف سندوں سے روایت کرتی ہے، اور ان محدثین سے اس حدیث کو کوئی راوی (جس پر مخالفت ثقات کا طعن ہے) روایت کرتا ہے تو پوری جماعت کو ان کی مختلف سندوں میں سے ایک سند پر جمع کر دیتا ہے (اور ان کی سندوں کے) اختلاف کو بیان نہیں کرتا ہے۔

۲۔ (الف) دوسری (قسم یہ ہے کہ) کسی راوی حدیث کے پاس (ایک سند سے) ایک متن ہے، لیکن اس متن کا ایک حصہ اس کے پاس دوسری سند سے ہے، تو اس راوی مذکور سے کوئی راوی (جو مطعون بالخلافہ ہے) پورا متن پہلی سند سے روایت کر دیتا ہے۔

(ب) اسی دوسری قسم کے (قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ) راوی نے ایک حدیث اپنے شیخ سے براہ راست سنی ہے اس کے بعض حصہ کے علاوہ کہ اس بعض حصہ کو شیخ سے بالواسطہ سنا ہے (یعنی اس حصہ کو اس شخص سے سنا ہے جس نے اس کے شیخ سے اس کو سنا ہے) پس (اس راوی مذکور سے روایت کرنے والا) راوی (جو مطعون بالخلافہ ہے) اس حدیث کو مکمل طور پر (یعنی اس حصہ کو مستثنیٰ کئے بغیر جسے شیخ سے براہ راست نہیں سنا ہے) واسطہ کو حذف کر کے روایت کرتا ہے۔

۳۔ تیسری (قسم یہ ہے کہ) کسی راوی کے پاس دو مختلف متن دو الگ الگ سندوں سے ہیں، پس (اس سے روایت کرنے والا راوی) ان دونوں متنوں کو دونوں سندوں میں سے کسی ایک سند پر اقتصار کر کے روایت کرتا ہے، یا ان دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک حدیث کو خاص اسی کی سند سے روایت کرتا ہے لیکن دوسرے متن کا (کوئی جزو) اس میں بڑھا دیتا ہے جو پہلے میں نہیں ہے۔

۴۔ چوتھی (قسم یہ ہے کہ) محدث نے حدیث کی صرف سند بیان کی (اور اس کے متن کو ابھی بیان نہیں کیا تھا کہ) اسے کوئی معاملہ پیش آگیا جس کی وجہ سے (حدیث کے متن کی بجائے) اپنی جانب سے کوئی بات کہتا ہے، تو سامعین میں سے بعض یہ گمان کر لیتا ہے کہ یہی بات اور کلام اس سند مذکور کا متن ہے، تو وہ اسی کلام اور بات کو اس محدث سے اسی طرح (یعنی اس سند کے متن کے طور پر) روایت کرتا ہے۔

یہ (چاروں) مدرج الاسناد کی قسمیں ہیں۔

مدرج کی لغوی و اصطلاحی تعریف: مدرج ضمیمہ، مفتوحہ رار کے ساتھ مدر "الادراج" سے اسم مفعول ہے کہا جاتا ہے ادرج اشئ فی اشئ، ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کیا۔

اور اصطلاح محدثین میں "مدرج" وہ حدیث ہے جس میں بغیر کسی فصل و امتیاز کے کوئی زیادتی کردی گئی ہو جو حدیث میں نہیں تھی۔

اقسام مدرج: مدرج کی بنیادی دو قسمیں ہیں: (۱) مدرج الاسناد (۲) مدرج المتن۔ پھر مدرج الاسناد کی حسب بیان مصنف چار، اور مدرج المتن کی تین قسمیں ہیں:

مدرج الاسناد کی تعریف اور اقسام: مدرج الاسناد وہ حدیث ہے جس کے سلسلہ سند میں تغیر اور تبدیلی واقع ہوگئی ہو، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں اس کی کل تین قسمیں ذکر کی ہیں، جبکہ مصنف کے بیان کے مطابق مدرج الاسناد کی چار قسمیں ہیں۔

"الاول: ان یروی جماعة الحديث الخ" مدرج کی اس پہلی قسم کا حاصل یہ ہے کہ کسی راوی نے چند محدثین سے الگ الگ سندوں کے ساتھ ایک حدیث سنی پھر ان سب محدثین کو کسی ایک سند میں جمع کر کے وہ حدیث روایت کردی اور ان کی سندوں کے اختلاف کو ظاہر نہیں کیا، اس کی مثال امام ترمذی کی روایت کردہ یہ حدیث ہے، عن بُندار، عن عبدالرحمن بن مہدی، عن سفیان الثوری، عن واصل، و منصور، والاعمش، عن ابی وائل، عن عمرو بن شرحبیل، عن عبداللہ قال: قلت یا رسول اللہ: ای الذنب اعظم... الحديث" اس حدیث میں "واصل" کی روایت، منصور اور اعمش کی روایت میں مدرج ہے، کیونکہ واصل نے سند میں ابی وائل اور عبداللہ کے درمیان عمرو بن شرحبیل کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ حدیث کو ابی وائل، عن عبداللہ روایت کیا ہے، اور منصور و اعمش نے سند میں ابو وائل اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان عمرو بن شرحبیل کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ محمد بن کثیر العبدی نے سفیان ثوری سے یہ حدیث روایت کی تو واصل (جن کی سند منصور اور اعمش سے مختلف تھی) کو یہی منصور اور اعمش کے ساتھ جمع کر دیا اور واصل کی سند اور منصور و اعمش کی سند میں جو اختلاف تھا اسے ذکر نہیں کیا جبکہ اسی حدیث کو یحییٰ بن سعید القطان نے سفیان ثوری سے روایت کیا تو دونوں سندوں کو جدا جدا کر کے بیان کیا چنانچہ امام بخاری صحیح میں روایت کرتے ہیں عن عمرو بن علی، عن یحییٰ، عن

سفیان، عن منصور والاعمش، كلاهما عن ابی وائل، عن عمرو بن شرحبیل عن عبد اللہ، وعن سفیان عن واصل عن ابی وائل، عن عبد اللہ بن مسعود قلت: یا رسول اللہ، ای الذنب اعظم؟

”الثانی: ان یکون المتن عند راوِیَ اِلَّا طرفاً منه الخ“ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد نے زائدہ بن کثیر اور قاضی شریک سے اور امام نسائی نے سفیان بن عیینہ سے روایت کیا ہے اور یہ تینوں یعنی زائدہ، شریک اور سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں عاصم بن کلب، عن ابیہ عن وائل بن حجر سے آنحضرت ﷺ کی نماز کی صفت میں جس میں وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے کہا: ”ثم جئت بعد ذلك في زمان برد شديد، فرأيت الناس عليهم جلّ الثياب، تحرك ايديهم تحت الثياب“

سند مذکور سے مروی متن میں ”ثم جئت بعد ذلك الخ“ کا اضافہ مدرج ہے کیونکہ عاصم بن کلب ”ثم جئت الخ“ کو سند مذکور کی بجائے ایک دوسری سند سے روایت کرتے ہیں جو یہ ہے۔ عاصم بن کلب، عن عبد الجبار بن وائل، عن بعض اصله، عن وائل، جیسا کہ زہیر بن معاویہ اور ابوبدر شجاع بن الولید نے تحت الثياب ہاتھوں کے تحریک کے قصہ کو عاصم بن کلب سے ایک الگ مذکورہ دونوں سندوں سے ذکر کیا ہے۔

”الثالث: ان یکون عند الراوی متنان مختلفان باسنادین مختلفین الخ“ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سعید بن ابی مریم نے روایت کیا ہے بسند عن مالک، عن الزہری، عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تنافسوا...“ الحدیث، سعید بن ابی مریم کی اس روایت میں ”ولا تنافسوا“ کا لفظ مدرج ہے کیونکہ امام مالک نے عن زہری عن انس کی سند سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں ”ولا تنافسوا“ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ یہ لفظ امام مالک کی اس حدیث میں ہے جو انھوں نے عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کی ہے۔ جس میں متن کے الفاظ یہ ہیں ”ایاکم الظنّ فإنّ الظنّ اکذب الحدیث، ولا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا“۔

دونوں حدیثیں امام مالک کے طریق سے ”متفق علیہ“ ہیں، پہلی سند سے مروی متن میں ”ولا تنافسوا“ نہیں ہے بلکہ یہ دوسری سند سے مروی متن میں ہے۔ ابن ابی مریم نے اسے

پہلی حدیث میں داخل کر دیا ہے۔

”الرابع ان يسوق الاسناد فيعرض له عارض الخ“ اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ محدث نے کسی حدیث کے متن کی صرف سند بیان کی تھی اور بیان سند کے بعد کسی وجہ سے توقف کیا پھر اس توقف کے بعد خود اپنی جانب سے کوئی بات ذکر کی تو کسی سننے والے نے اس کی اسی بات کو اس سند کا متن سمجھ لیا اور پھر اسی سند سے محدث کی اس اپنی بات کو بطور متن حدیث کے روایت کرنے لگا، اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ابن ماجہ نے بایں سند روایت کیا ہے، عن اسماعيل بن محمد الطلحي، عن ثابت بن موسى الزاهد، عن شريك، عن الاعمش، عن ابي سفيان عن جابر مرفوعاً، ”من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار“

اس مثال میں ”من كثرت صلاته الخ“ یہ خود قاضی شریک نے مذکورہ سند کے متن کو ذکر کرنے کی بجائے اپنی طرف سے ایک بات کہی تھی جسے ثابت بن موسیٰ الزاہد نے اس سند کا متن سمجھ لیا اور اسے مرفوعاً روایت کرنے لگے، واقعہ یہ پیش آیا کہ قاضی شریک اپنے شاگردوں کو حدیث کا املاء کر رہے تھے چنانچہ ایک حدیث کی سند بیان کر کے خاموش ہو گئے تاکہ اسے تلامذہ لکھ لیں، اسی دوران میں ثابت بن موسیٰ الزاہد مجلس میں آ گئے قاضی شریک کی نظر جب ان پر پڑی تو خود ان کی عبادت و ریاضت اور اس کے حسن اثر کو بیان کرتے ہوئے کہا ”من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار“ جس کو سن کر ثابت بن موسیٰ نے یہ سمجھ لیا کہ اس سند کا یہ متن ہے اور اسے بحیثیت متن حدیث کے مرفوعاً روایت کر دیا۔

تنبیہ: (۱) مثال میں مذکور ابن ماجہ کی اس روایت کو ابو حاتم نے موضوع کہا ہے، حافظ عراقی نے بھی اسے موضوع بتایا ہے لیکن اس قید کے ساتھ کہ اس کی وضع کا قصد وارادہ نہیں کیا گیا ہے اور حافظ ابن الصلاح نے اسے مشابہ موضوع قرار دیا ہے، اور مصنف نے حدیث موضوع کی تعریف میں چونکہ تعمد اور بالقصد کذب بیانی کی قید لگائی ہے اس لئے ان کی تعریف کی رو سے اس اصطلاحاً موضوع کا اطلاق نہیں ہوگا، اس بناء پر انھوں نے اسے موضوع کی بجائے مدرج قرار دیا ہے۔

(۲) مدرج اسناد کی پہلی تینوں قسموں میں سند کے اندر تغیر و تبدیلی تو ان کی مثالوں سے بالکل ظاہر و عیاں ہے، البتہ چوتھی میں اسناد کا تغیر ظاہر نہیں ہے، ملا علی قاری نے شرح الشرح میں اس تغیر

کو یوں واضح کیا ہے کہ سند کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ اس کے بعد حدیث کا متن ذکر کیا جائے اور بیان حدیث سے پہلے کوئی اور بات نہ ذکر کی جائے، لیکن راوی نے اپنی جانب سے کلام ذکر کر کے تقاضائے سند کو باطل کر دیا اس اعتبار سے گویا اس نے سند میں تغیر کر دیا۔ یہ تفصیلات مدرج الاسناد کی چاروں صورتوں کی ہیں۔

وَأَمَّا مدرج المتن: فهو أَنْ يَقَعَ فِي المتن كَلَامٌ لَيْسَ مِنْهُ، فَتَارَةً يَكُونُ فِي أوله، وَتَارَةً فِي أَثْنَائِهِ، وَتَارَةً فِي آخِرِهِ، وَهُوَ الْأَكْثَرُ لِأَنَّهُ يَقَعُ بِعُطْفِ جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ (أَوْ بِدَمْجٍ مَوْقُوفٍ) مِنْ كَلَامِ الصَّحَابَةِ، أَوْ مَنْ بَعْدَهُمْ (بِمَرْفُوعٍ) مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، (ف) هَذَا هُوَ (مُدْرَجُ المتن)

(مدرج المتن تعریف اور اقسام)

ترجمہ: اور رہی حدیث مدرج المتن تو وہ یہ ہے کہ متن حدیث میں ایسا کلام واقع ہو جائے جو متن حدیث سے نہیں ہے، (یہ ادراج) کبھی اول متن میں ہوتا ہے، کبھی درمیان متن میں اور کبھی آخر متن میں، اور آخر متن میں ادراج کا وقوع (پہلی دونوں صورتوں کے اعتبار سے) زیادہ ہے کیونکہ یہ ادراج (کلام راوی کے) مجموعہ کو (کلام شارع) کے مجموعہ پر مرتب کرنے سے واقع ہوتا ہے، (شرح میں مدرج المتن کی تعریف بیان کرنے کے بعد متن میں ادراج کی صورت ذکر کر رہے ہیں کہ ثقات کی مخالفت یا توسیاق سند میں تغیر کر دینے سے ہوگی مخالفت کی یہ صورت مدرج الاسناد کہلاتی ہے جس کا بیان اوپر گذر گیا) یا (ثقات کی مخالفت ہوگی) موقوف یعنی صحابہ یا تابعین وغیرہ کے کلام کو مرفوع یعنی کلام رسول ﷺ میں بغیر کسی فصل و امتیاز کے ملا دینے سے تو (مخالفت کی یہی صورت مدرج المتن ہے)

توضیح: ”فتارۃ یكون فی اوله“ یعنی کلام مدرج کبھی اول متن میں ہوتا ہے، اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو روایت کیا ہے خطیب بغدادی نے بسند ابو قطن، وشبابہ، عن شعبہ، عن محمد بن زیاد، عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”اسْبِغُوا الوضوء، وَبَلِّ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ“ اس حدیث میں بغیر کسی فصل کے ملا دیا گیا ہے، چنانچہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یوں ہے، عن آدم بن ایاس

عن شعبۂ، عن محمد بن زیاد، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: اسبغوا الوضوء،
 لانی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم قال: ویلٌ للعقاب من النار“ اس روایت سے
 صاف طور پر معلوم ہو گیا کہ ”اسبغوا الوضوء“ حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے جسے ابوقطن اور شبابیہ
 نے غلطی سے حدیث مرفوع میں ملا دیا ہے۔

اول حدیث میں ادراج کو مصنف نے ”النکت علی ابن الصلاح“ میں لکھا ہے کہ یہ
 ہادر الوقوع ہے، مذکورہ مثال کے علاوہ مجھے اس کی کوئی اور مثال نہیں ملی البتہ بُسْرۃ رضی اللہ عنہا کی
 حدیث مس ذکر کی بعض سندوں میں بھی اول حدیث میں مدرج لفظ آیا ہے۔

”وتارة فی اثناثہ“ درمیان متن حدیث میں ادراج کی مثال الدارقطنی کی روایت کردہ یہ
 حدیث ہے عن عبد الحمید بن جعفر، عن هشام بن عروۃ عن ابیہ، عن بُسْرۃ بنت
 صفوان قالت: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: مَنْ مَسَّ ذَکْرَہُ او
 انثیہ او رُفِغِہ فلیتوضأ“

دارقطنی نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو عبد الحمید بن جعفر نے انھیں الفاظ کے ساتھ ہشام بن
 عروۃ سے روایت کیا ہے، اور انھوں نے غلطی سے الانثیین اور رُفغ کو درمیان حدیث میں داخل
 کر دیا جبکہ محدثین کے نزدیک محقق ہے کہ ”انثیین اور رفغ“ کی زیادتی خود عروۃ کا قول ہے
 جس کو عبد الحمید نے درمیان حدیث میں داخل کر دیا ہے کیونکہ اول حدیث من مَسَّ اور آخر
 فلیتوضأ ہے اور ان کے درمیان میں یہ زیادتی ہے۔

”وتارة فی آخرہ“ کی مثال یہ حدیث ہے، ابوبکر بن اسحاق الفقیہ، انبأنا عمر
 بن حفص السدوسی، حدثنا عاصم بن علی، حدثنا زہیر بن معاویۃ، عن الحسن
 بن الحر، عن القاسم بن مَخِیمَرۃ، قال اخذ علقمة بیدی وحدثنی اَنَّ عبد اللہ اخذ
 بیدہ وَاَنَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ بید عبد اللہ فعلمہ التشہد فی
 الصلاة وقال قل: التحیات لله والصلوات، فذكر التشہد، قال: فاذا قلت هذا
 فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم، وان شئت ان تقعد فاقعد“

اس حدیث میں فاذا قلت هذا الخ بقول محدثین شوافع عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے جس کو
 راوی حدیث زہیر بن معاویۃ ابو خیمہ نے غلطی سے حدیث مرفوع کے آخر میں ملا دیا ہے۔
 ”وهو الاكثر لانه يقع بعطف جملة علی جملة“ ”لانه يقع الخ“ هو الاكثر

کی دلیل ہے۔ يقع بعطف جملة“ میں عطف لغوی معنی میں ہے جو متضمن ہے معنی ترتیب اور جملہ بھی معنی لغوی یعنی مجموعہ کے معنی میں ہے، ترجمہ اسی اعتبار سے کیا گیا ہے، چونکہ مثال حدیث اگر اکثر متن کے مجموعہ کو بیان کرنے کے بعد متن میں واقع کسی لفظ کی تفسیر و توضیح یا متن حدیث سے کسی مسئلہ کی تخریج کے طور پر اپنی جانب سے کوئی کلام ذکر کر دیتے ہیں تو ان سے حدیث سننے والا راوی گمان کر لیتا ہے کہ یہ کلام بھی متن حدیث ہی کا حصہ ہے پھر اپنے گمان کے مطابق شیخ کے کلام کے مجموعہ کو متن کے مجموعہ پر مرتب کر کے روایت کر دیتا ہے اس طرح ادراج کی یہ صورت پہلی دونوں صورتوں سے زائد ہو گئی ہے۔

وَيُذَرِّكُ الْاِدْرَاجَ بَوْرُودَ رَوَايَةٍ مَفْصَلَةٍ لِلْقَدْرِ الْمَدْرَجِ مِمَّا اُدْرَجَ فِيهِ، او
بِالتَّنْصِيصِ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الرَّاوى او من بعض الائمة الْمُطْلَعِينَ، او باستحالة
كون النبي صلى الله عليه وسلم يقول ذلك. وقد صَنَّفَ الخطيب في المدرج
كتاباً، وَلَخُصَّتْهُ وَزَدَتْ عَلَيْهِ قَدْرَ مَا ذَكَرَ مَرَّتَيْنِ، او اكثر، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ.

(ادراج کی پہچان کے چار طریقے)

ترجمہ: اور ادراج معلوم ہوتا ہے (۱) ایسی روایت کے آنے سے جو قدر مدرج کو الگ کرنے والی ہوتی ہے اس حدیث سے جس میں ادراج کیا گیا ہے۔ (۲) یا راوی کی جانب سے ادراج کرنے کی صراحت سے، (۳) یا (ادراج پر) بعض ائمہ واقفین کی تصریح سے (۴) یا (اس بات کے) محال ہونے سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کلام فرمائیں گے۔ اور حافظ خطیب بغدادی نے مدرج (کے باب میں ”الفصل لِلْوَصْلِ الْمَدْرَجِ فِي النُّقْلِ“ کے نام سے) ایک کتاب تصنیف کی ہے، اور میں نے (بجذف زوائد) اس کی تلخیص کی ہے، اور (اصل) کتاب پر دو گنا بلکہ اس سے زیادہ کا اضافہ کیا ہے، ”فَلِلَّهِ الْحَمْدُ“ (مصنف نے اپنی اس تلخیص کا نام ”تَقْرِيبُ الْمَنْهَجِ بِتَرْتِيبِ الْمَدْرَجِ“ رکھا ہے)

توضیح: ”بَوْرُودَ رَوَايَةٍ مَفْصَلَةٍ الْخ“ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”اسْبِغُوا الْوُضُوءَ وَبَلُّوا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ“ ہے جس میں ”اسْبِغُوا الْوُضُوءَ“ کا لفظ مدرج ہے کیونکہ امام بخاری نے اپنی سند سے اس حدیث میں مدرج الفاظ یعنی اسْبِغُوا الْوُضُوءَ کو اصل متن سے علیحدہ کر کے روایت کیا ہے جیسا کہ گذشتہ توضیح سے معلوم ہو چکا ہے۔

”او بالتنصيص على ذلك من الراوى“ جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: من جعل لله ندا دخل النار، وقال: اخرى اقولها ولم اسمعها منه، من مات لا يجعل الله ندا دخل الجنة“ اس روایت میں راوی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود نے صراحت کر دی ہے کہ حدیث کا دوسرا آخری حصہ میرا اپنا قول ہے میں نے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا ہے لہذا خود راوی کے بیان سے معلوم ہو گیا کہ ”من مات لا يجعل الله ندا دخل الجنة“ مدرج ہے۔

”او من بعض الائمة المطلقين“ اس کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ”الطيرة شرك، وما منا الا ولكن الله يذهب بالتوكل“ امام ترمذی اپنی جامع میں اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اس حدیث میں ”وما منا الا الخ“ کا جزء عبداللہ بن مسعود کا قول ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں ہے، لہذا امام بخاری جیسے ماہر فن کی تصریح سے معلوم ہو گیا کہ ”وما منا الا الخ“ کا جزء مدرج ہے۔

”او باستحالة كون النبي صلى الله عليه وسلم يقول ذلك“ اس کی مثال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”للعبد المملوك اجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله، وبرأى لأحببت أن اموت وانا مملوك“ اس حدیث میں ”والذى نفسي بيده الخ“ خود حضرت ابوہریرہ کا قول ہے جو حدیث میں داخل کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو علی الاطلاق اشرف المخلوقین غلامی کی تمنا کریں گے نیز اس حدیث کے ورود کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ بقیہ حیات نہیں تھیں کیونکہ وہ تو آپ کے بچنے ہی میں وفات پا گئی تھیں پھر ”وبرأى“ کہنے کا یہ موقع کہاں تھا۔

تنبیہ: ادراج کی معرفت اور پہچان کے مذکورہ پہلے تین طریقوں سے مدرج الاسناد اور مدرج المتن دونوں کی معلومات ہو سکتی ہے البتہ آخری چوتھے طریقے سے صرف مدرج المتن کی معرفت حاصل ہوگی مدرج الاسناد کی معرفت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

ادراج کا حکم: ادراج بالقصد اپنی تمام قسموں کے ساتھ ممنوع و حرام ہے کیونکہ اس میں

تکلیس و تدلیس ہے، چنانچہ امام ابن السمعانی لکھتے ہیں جو شخص بقصد دارادہ ادراج کا ارتکاب کرے وہ ساقط العدالت ہے، اور جو شخص کلام کو اس کی جگہ سے پھیر دے وہ کاذبین کے ساتھ ملوث ہے۔ لیکن حافظ سیوطی نے تدریب الراوی میں اس حکم سے اس ادراج کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جو کسی غریب لفظ کے تفسیر کی غرض سے ہو جیسا کہ امام زہری وغیرہ اکابر محدثین اس قسم کا ادراج اپنی روایتوں میں کیا کرتے تھے۔

(أو) كانت المخالفة (بتقديم وتأخير) ان في الاسماء كمرّة بن كعب، وكعب بن مرّة؛ لأن اسم أحدهما اسم أبي الآخر (ف) هذا هو (المقلوب) وللخطيب فيه كتاب "رافع الارتباب" وقد يقع القلب في المتن ايضاً، كحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عند مسلم في السبعة الذين يظلمهم الله في ظل غير شبه، ففيه "ورجل تصدق بصدقة أخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله" فهذا مما انقلب على أحد الرواة. وإنما هو: حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه" كما في الصحيحين.

(المقلوب)

ترجمہ: یا ثقات کی مخالفت (مثلاً) ناموں میں آگے پیچھے کر دینے کے سبب سے ہو جیسے (مثلاً سند میں) مرّة بن کعب (تھا اسے غلطی سے) کعب بن مرّة کر دیا، راوی سے یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ ان دونوں شیوخ میں سے ایک کا جو نام ہے وہی دوسرے کے والد کا نام ہے، تو یہ (یعنی جس روایت میں یہ تقدیم و تاخیر پائی جائے وہ "مقلوب" ہے، اور حافظ خطیب بغدادی کی اس نوع میں کتاب "رافع الارتباب فی المقلوب من الاسماء والانساب" ہے، (تنبیہ) "بتقدیم و تاخیر ای فی الاسماء" اسماء کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان کثرت کے لئے ہے کیونکہ یہ قلب اور تقدیم و تاخیر سند کے ناموں میں ہی زیادہ ہوتی ہے۔

اور کبھی متن حدیث میں بھی قلب اور الٹ پھیر واقع ہو جاتا ہے، جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کو امام مسلم نے (روایت کیا ہے) ان سات لوگوں کے بارے میں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایہ میں رکھیں گے، تو مسلم کے (بعض طرق) میں ہے "ورجل تصدق بصدقة أخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله" پس یہ حدیث ان حدیثوں میں ہے جس کا (متن) بعض روایت پر مقلوب ہو گیا ہے، اور متن صحیح تو "حتى لا تعلم شماله" ہی ہے۔

(کیونکہ عام طریقہ یہی ہے کہ اعطاء اور دینے کی نسبت داسنے ہاتھ کی جانب کی جاتی ہے) (جیسا کہ) صحیحین میں (بھی) ”حتی لا تعلم شمالہ“ ہی ہے۔

(أو) كانت المخالفة (بزيادة راو) في اثناء الإسناد، ومن لم يَزِدْهُمَا اتَّقَنُ
بِمَنْ زَادَهَا (ف) هذا هو (المزید فی متصل الاسانید) وشرطه أن يَقَعَ التصريح
بالسمع في موضع الزيادة، وإلا فمتى كان مُعْنَعًا مثلاً تَرَجَّحَتْ الزيادة.

(المزید فی متصل الاسانید)

ترجمہ: یا ثقات کی مخالفت دوران سند میں کسی راوی کے زیادہ کر دینے کے سبب سے ہو، اور جس نے یہ زیادتی نہیں کی ہے وہ (حفظ وضبط میں) زیادتی کرنے والے سے زیادہ مضبوط دہنتہ ہے، تو یہی قسم ”المزید فی متصل الاسانید“ ہے اور المزید فی متصل الاسانید کے تحقق و ثبوت کی یہ شرط ہے کہ (جس روایت میں زیادتی نہیں ہے اس میں محل زیادتی میں) (شیخ سے) سماع کی تصریح واقع ہو (نیز کوئی قرینہ بھی ہو جس سے معلوم ہو کہ راوی نے غلطی سے سند میں اضافہ کر دیا ہے) اور اگر محل زیادتی میں سماع کی تصریح نہیں ہے (مثلاً) جب روایت معتن ہو تو زیادتی رائج ہوگی (اور جس میں زیادتی نہیں ہے وہ منقطع السند ہوگی)

توضیح: ”المزید فی متصل الاسانید“ کے تحقق و ثبوت کے لیے تین شرطیں ہیں:

- (۱) سند میں زیادتی ذکر کرنے والے کے مقابلہ میں زیادتی نہ کرنے والا حفظ وضبط میں زیادہ پختہ و قوی ہو، (۲) محل زیادتی میں زیادتی نہ ذکر کرنے والے راوی ایسے الفاظ سے روایت کرے جو سماع کے معنی میں صریح ہیں جیسے سمعت و اخبرنا وغیرہ، (۳) کسی ایسے قرینہ کا پایا جانا جو دلالت کرتا ہو کہ راوی نے غلطی سے سند میں اضافہ کر دیا ہے، کیونکہ اس قرینہ کے نہ ہونے کی صورت میں محض سماع کی صراحت سے یہ لازم نہیں ہوگا کہ راوی نے غلطی سے سند میں زیادتی کر دی ہے اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ راوی نے اس حدیث کو پہلے شیخ سے بالواسطہ سنی ہو اور بعد میں واسطہ کے بغیر براہ راست سنی ہو، بہر حال ”المزید فی متصل الاسانید“ کے تحقق کے لئے یہ تینوں شرطیں ضروری ہیں۔ ان مذکورہ شرطوں کے نہ پائے جانے کی صورت میں یہ زیادتی المزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے نہیں ہوگی، بلکہ یہ زیادتی ہی رائج ہوگی، اور جس سند میں یہ زیادتی نہیں ہے وہ منقطع قرار پائے گی۔

المزید فی متصل الاسانید کی مثال یہ حدیث ہے: عن عبد الله بن مبارك قال

حدثنا سفيان عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثني بسر بن عبد الله قال سمعت ابا ادريس يقول سمعت واثله بن الاسقع يقول سمعت ابا مرثد بالغنوى يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها.

اس حدیث کی سند میں سفيان اور ابو ادريس کا ذکر غلطی سے زیادہ کر دیا گیا ہے، ابو ادريس کے ذکر کرنے میں غلطی کی نسبت عبد اللہ بن مبارک کی طرف کی گئی ہے کیونکہ ثقات کی ایک جماعت نے اس حدیث کو عبد اللہ بن یزید بن جابر عن بسر بن عبد اللہ عن واثله روایت کیا ہے یعنی بسر بن عبد اللہ اور واثله کے درمیان ابو ادريس کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، اور ان ثقات میں سے بعض نے واثله سے بسر کے سماع کی تصریح کی ہے، امام ابو حاتم رازی نے اس وہم اور غلطی کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بسر بن عبد اللہ کثرت سے ابو ادريس سے روایت کرتے ہیں اسی کثرت کی بنا پر عبد اللہ بن مبارک کو یہ وہم ہو گیا کہ اس حدیث کو بھی بسر نے ابو ادريس سے روایت کیا ہے۔

نیز سند میں سفيان کا ذکر بھی غلطی سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور یہ غلطی عبد اللہ بن مبارک سے نیچے کسی راوی سے ہوئی ہے کیونکہ ثقات کی ایک جماعت اس حدیث کو عبد اللہ بن مبارک عن ابن جابر، یعنی عبد اللہ بن مبارک اور ابن جابر کے درمیان سفيان کے واسطہ کے بغیر روایت کرتی ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن مبارک اور ابن جابر کے درمیان اخبار کی صراحت کی ہے۔

(او) إن كانت المخالفة (بإداله) الراوى (ولا مَرَجَحَ) لأحدى الروایتین علی الاخری (ف) هذا هو (المُضْطَرَبُّ) وهو يقع فى الاسناد غالباً، وقد يقع لى المتن، لكن قل ان يَحْكُمَ المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف فى المتن دون الاسناد.

(وقد يَقَعُ الإبدالُ عمداً) لِمَ يُرَادُ اختبارَ حِفْظِهِ (امتحاناً) من فاعله، كما وقع للبخارى والعقلى، وغيرهما وشرطه أن لا يستمر عليه، بل يَنْتَهَى بانتهاء الحاجة. فلو وقع الإبدالُ عمداً لا لمصلحة، بل للاغراب مثلاً، فهو من أقسام الموضوع، ولو وقع غلطاً، فهو المقلوب أو المَعْلَلُ.

(المضطرب)

ترجمہ: یا اگر ثقات کی مخالفت ہو راوی کی (حدیث میں) تبدیلی کر دینے کے سبب (کہ

ایک مرتبہ ایک طریقہ سے روایت کرے اور دوسری مرتبہ دوسرے طریقہ سے جو پہلے سے مخالف ہے اور ان مختلف طریقوں سے بیان کردہ) روایتوں میں سے کسی ایک روایت کو رائج قرار دینے والی کوئی چیز نہیں ہے تو یہی (جس میں اس طرح کی تبدیلی واقع ہوتی ہے) مضطرب ہے، اور اضطراب اکثر سند میں واقع ہوتا ہے، اور کبھی کبھار متن میں بھی واقع ہو جاتا ہے، لیکن محدث کا حدیث پر مسند میں اختلاف کے بغیر (صرف) متن میں اختلاف کی نسبت و تعلق سے اضطراب کا حکم لگانا (نہایت) کم ہے (بلکہ اس صورت میں عام طور پر محدثین "معلل" ہونے کا حکم عائد کرتے ہیں۔

اور کبھی ابدال بالقصد واقع ہوتا ہے بطور امتحان کے اس شخص کے لئے جس کے حافظہ کی آزمائش مقصود ہے، (ایسا امتحان جو وجود میں آیا ہے) ابدال کرنے والے کی جانب سے جیسا کہ امام بخاری اور عقیلی وغیرہ کے حق میں (یہ ابدال) واقع ہوا، اس کی (یعنی بغرض امتحان ابدال بالقصد کے جواز کی) شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی پر قائم نہ رہے (یعنی مبدل کو بدلی ہوئی صورت پر اور مبدل ابدال پر قائم اور باقی نہ رہے) بلکہ ضرورت کے ختم ہو جانے پر (ابدال کے باقی رکھنے سے) رک جائے۔

اور اگر ابدال واقع ہوا کسی معتبر مصلحت کی بناء پر نہیں بلکہ اظہار غرابت کے لئے تو یہ ابدال موضوع کے اقسام میں سے ہے اور اگر برہائے غلطی واقع ہوا ہے تو یہ مقلوب یا معلل کے (اقسام میں سے ہے)

توضیح: مضطرب (بکسر راء) از روے لغت الاضطراب (بمعنی افساد اور گڑبڑ کرنا) سے اسم فاعل ہے، اور اصطلاح میں مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں ایک راوی یا متعدد رواۃ جو درجے میں باہم متساوی ہیں کی عبارت مختلف ہو جائے کہ جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اضطراب اکثر سند میں پیش آتا ہے، اور اس کی وجہ سے حدیث ضعیف ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ اضطراب راوی کے عدم ضبط کو ظاہر کرتا ہے۔

اسناد میں اضطراب کی مثال حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ اَرَاكَ شَبِيتَ؟ قَالَ: شَبِيتَنِي هُوَذٌ وَآخَوَاتُهَا“ (اے رسول خدا میں آپ کو دیکھ رہا ہوں کہ آپ بوڑھے ہو گئے ہیں؟، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے سورۃ ہود اور اسی کے ہم مثل سورتوں، زلزلہ، ہاتوا ما ہے)

یہ حدیث مضطرب ہے کیونکہ یہ صرف ابواسحاق السبئی کے طریق سے مروی ہے، اور ان سے اس حدیث کی روایت میں بہت اختلاف ہے بعض نے ان سے اس حدیث کو مرسل روایت کیا ہے، اور بعض نے موصولاً، پھر ان کے تلامذہ میں سے بعض نے اس کو مسند ابو بکر قرار دیا ہے، اور بعض نے مسند سعد، اور بعض نے مسند عائشہ، غرضیکہ اس میں تقریباً دس وجہوں سے اختلاف واقع ہوا ہے، جس کی تفصیل دارقطنی نے ذکر کی ہے جبکہ اس کے رواۃ سب کے سب ثقات ہیں بعض کو بعض پر ترجیح دینا ممکن نہیں ہے اور جمع و تطبیق بھی معذور ہے۔

”وقد يقع في المتن لكن قل ان يحكم المحدث الخ“ اور بطور قلت وندرت کے کبھی متن میں بھی اضطراب واقع ہو جاتا ہے لیکن محدثین بہت کم حدیث پر مضطرب ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں جبکہ اس میں اختلاف نفس متن میں واقع ہو، کیونکہ بحیثیت محدث ہونے کے ان کی یہ شان نہیں ہے، بلکہ یہ علماء مجتہدین کا کام ہے کہ وہ متن حدیث کے بارے میں فیصلہ صادر کریں، اور حضرات محدثین اسی حدیث پر اضطراب کا حکم صادر کرتے ہیں جس کی سند میں اختلاف واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان کی بحث و تحقیق کا مدار اسانید ہی ہیں۔ اضطراب فی المتن کی ایسی مثال جو اشکال و خدشہ سے خالی ہو تقریباً نہ ہونے کے درجہ میں ہیں اس کی جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں بعض ایسی ہیں جن میں جمع و تطبیق ممکن ہے، اور بعض ایسی ہیں جن میں وجہ ترجیح پائی جاتی ہے اور ان دونوں صورتوں میں اضطراب باقی نہیں رہتا۔

”كما وقع للبخاري وعقيلي وغيرهما“ یعنی جیسا کہ بخاری اور عقیلی کے حافظہ کی آزمائش کے لئے عدا حدیث میں تبدیلی کی گئی چنانچہ حافظ سخاوی، ”فتح المغیث“ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری جب بغداد وارد ہوئے تو وہاں کے محدثین کی ایک جماعت نے ان کے حفظ و ضبط کے امتحان کا قصد کیا، اس غرض سے انھوں نے ایک سو حدیثوں کا انتخاب کیا اور ان میں بالقصد تبدیلی کر دی کہ ایک سند کے متن کو دوسری سند کے متن سے اور ایک متن کی سند کو دوسرے متن کی سند سے جوڑ دیا اور دس افراد کو متعین کر کے ہر ایک کو دس حدیثیں دیدیں اور باہم طے کیا کہ ایک مقررہ وقت میں سب لوگ امام بخاری کی مجلس تحدیث میں حاضر ہوں اور ہر شخص باری باری اپنی حدیثوں کے بارے میں ان سے سوال کرے، چنانچہ جب مجلس میں اہل بغداد اور دیگر بلاد اسلام سے آئے ہوئے لوگ جمع ہو گئے، تو طے شدہ امر کے مطابق ان مذکورہ دس افراد میں سے ایک شخص آگے بڑھا اور اپنی منتخب حدیثوں میں سے ہر ایک کے بارے میں امام بخاری سے پوچھنا شروع

کیا، اور امام بخاری ہر حدیث کے متعلق یہی جواب دیتے رہے کہ ”لا نعرفہ“ میں حدیث کو نہیں جانتا، اسی طرح دسوں افراد میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی حدیثوں کے متعلق ان سے سوال کیا اور وہ سب کے جواب میں ”لا نعرفہ“ کہتے رہے تو مجلس میں جو حقیقت رس لوگ تھے وہ ایک دوسرے سے اشارے اشارے میں کہنے لگے کہ امام بخاری اصل حقیقت کو سمجھ گئے ہیں، اور جو لوگ کم فہم تھے انھوں نے امام بخاری کے جواب لا اعرفہ کو علم حدیث میں ان کے معجز و قصور اور قلت فہم پر محمول کیا، اور امام بخاری نے جب قرینہ حال سے سمجھ لیا کہ اب ان کے پاس سوال کے لئے کچھ نہیں بچا ہے، تو پہلے سوال کرنے والے کی جانب متوجہ ہوئے اور اس سے فرمایا تو نے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تھا یہ صحیح اور درست طریقہ پر یوں ہے اور حدیث رد و بدل سے پہلے جس طرح تھی اس کو اسی طرح بیان کر دیا، اسی طرح سوال کی ترتیب کے مطابق اس کی سب حدیثوں کو ان کی اصل سند و متن کے بیان کر دیا، ان کے اس کمال حفظ و ضبط کو دیکھ کر سب کے سب دنگ رہ گئے اور فن حدیث میں ان کی عظمت اور رفعت قدر کے معترف ہو کر ان کے گرویدہ ہو گئے۔

اور امام عقیلی کے امتحان کا واقعہ حافظ سخاوی نے خود ان کے تلمیذ مسلمہ بن قاسم اندلسی کے حوالہ سے یوں ذکر کیا ہے کہ امام عقیلی کی عادت تھی کہ اصحاب حدیث جب ان کے پاس سماع حدیث کے لئے حاضر ہوتے تو وہ اپنی کتاب سامنے نہیں رکھتے تھے بلکہ طالبین حدیث سے کہتے کہ تم اپنی کتاب سے حدیث کی قرأت کرو، ہمیں ان کا یہ طرز عمل اوپر محسوس ہوا، اور ہم نے آپس میں چہ میگوئیاں کیں کہ یا تو یہ نہایت قوی حافظ کے مالک ہیں کہ انہیں اپنی ساری مرویات از بر ہیں اس لئے وہ کتاب کو سامنے نہیں رکھتے ہیں، اور یا تو بہت بڑے جھوٹے ہیں، چنانچہ ہم نے ان کے حافظہ کی آزمائش اور جانچ کا قصد کیا، اور ایک بیاض میں ان کی مرویات میں سے کچھ حدیثیں نقل کیں اور بعض حدیثوں کے الفاظ میں بالقصد تبدیلی کر دی اور بعض کے الفاظ میں کمی زیادتی کر دی، اور بعض حدیثوں کو بحالہ صحیح صورت میں چھوڑ دیا، پھر یہ بیاض لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سماع حدیث کی درخواست کی تو انھوں نے مجھ سے فرمایا پڑھو میں نے پڑھنا شروع کیا چنانچہ جب میں قرأت کرتے کرتے ان حدیثوں پر پہنچا جن میں ہم نے تبدیلی کر دی تھی تو انھوں نے کتاب مجھ سے لے لی اور جن حدیثوں میں رد و بدل کیا گیا تھا ان سب کو اپنے ہاتھ سے درست کر دیا، اچھا اچھا، بڑھ کر ہمیں سنایا، تو ہمارے دلوں میں ان کے معاد طرز عمل سے جو

خلش تھی وہ دور ہوگئی اور ہمیں یقین ہو گیا کہ وہ احفظ الناس ہیں، حافظ سخاوی نے بغرض امتحان احادیث میں بالقصد ابدال کے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں تفصیل کے طالب فتح المغيث جلد کی مراجعت کریں۔

”وشرطه ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة الخ“ بالقصد ابدال کی شرط یہ ہے کہ مُبدل کو اس کی صورت پر باقی نہ چھوڑے تاکہ یہ گمان نہ کر لیا جائے کہ یہ حدیث آنحضرت ﷺ سے اسی طرح مروی ہے، بلکہ ضرورت پوری ہو جانے پر مُبدل کی تصحیح کر دی جائے۔

ابدال عمدی کا حکم: صاحب المعان النظر لکھتے ہیں کہ اس ابدال کے حکم کے بارے میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، حماد بن سلمہ اور شعبہ وغیرہ نے ایسا عملاً کیا ہے، جبکہ ابراہیم بن یونس الحریری، محمد بن عجلان، ابو نعیم فضل بن دکین، یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں، مصنف کا مذہب تفصیل کا ہے، اگر کسی معتبر مصلحت جیسے حافظ کا امتحان کے لئے بالقصد ابدال کیا جائے تو جائز ہے اور بغیر مصلحت معتبرہ کے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ: مصنف نے ابدال عمدی کو ابدال کی اقسام میں شمار کیا ہے، جبکہ حافظ عراقی وغیرہ نے اسے مقلوب کی اقسام میں قرار دیا ہے اور حافظ سخاوی اسے مرکب کی قسم بتاتے ہیں۔

(او) إن كانت المخالفة (بتغيير) حرف (او حروف مع بقاء) صورة الخط في (السياق) فان كانت بالنسبة الى النقطة (فالمصحف) وان كان بالنسبة الى الشكل (فالمحرف) ومعرفة هذا النوع مهمة وقد صنف فيه العسكري والدارقطني وغيرهما.

واكثر ما يقع في المتن، وقد يقع في الاسماء التي في الاسانيد. (ولا يجوز تعمده تغيير) صورة (المتن) مطلقاً ولا الاختصار منه (بالنقص، و) لا ابدال اللفظ (المرادف) باللفظ المرادف له (إلا لعالم) بمدلولات الالفاظ، و (بما يحيل المعاني) على الصحيح في المسألتين.

(حدیث مصحف ومحرف)

ترجمہ: یا اگر ثقافت کی مخالفت ایک حرف یا چند حروف کے تلفظ میں تغیر کر دینے کے سبب سے ہو، کتابت اور لکھائی کی صورت کو باقی رکھتے ہوئے، تو اگر یہ تغیر نقطہ کی نسبت سے ہے (جیسے مثلاً بیتا کو شیتا سے بدل دیا) تو یہ مصحف ہے۔

اور اگر یہ تغیر بنسبت حرکت و سکون (زیر، زیر، پیش اور جزم) کے ہے (جیسے اُبیّ بضم
 الف وفتح باء و تشدید یاء) کو اُبیّ (بفتح الف وکسرة یاء و یاء نسبتی) کر دیا تو یہ
 محوّف ہے، اس نوع کا پہچاننا نہایت اہم اور ضروری ہے، اس نوع اور قسم میں ابوالاحمد الحسن بن
 عبد اللہ لغوی عسکری متوفی ۳۸۲ھ اور امام دارقطنی وغیرہ نے کتابیں تصنیف کی ہیں، اور تحریف و
 تحریف کا وقوع اکثر متن میں ہوتا ہے، اور کبھی یہ واقع ہو جاتی ہے ان ناموں میں جو سندوں
 میں ہوتے ہیں (خواہ وہ علم ہوں، یا لقب، یا نسب) جیسے سند کے ایک راوی العوام بن مراحم
 (بالراء والجمیم) کو یحییٰ بن معین نے العوام بن مراحم (بالزاء والحاء) کر دیا۔

(اختصار حدیث اور روایت بالمعنی کا حکم) اور جائز نہیں صورت متن میں مطلقاً بالقصد تغیر
 کرنا، (یعنی یہ تغیر خواہ مفرد لفظ میں ہو یا مرکب الفاظ میں) اور (نیز جائز نہیں ہے) متن میں کمی
 کے ذریعہ اختصار کرنا (کہ حدیث کے بعض حصہ کو حذف اور بعض حصہ کو باقی رکھا جائے) اور نہ ہی
 لفظ مرادف کو اس کے مرادف لفظ سے بدلنا (یعنی روایت بالمعنی کرنا) مگر الفاظ کے لغوی معانی، اور
 جو امور معانی کو بدل دیتے ہیں (ان کی جاننے والے کے لئے صحیح قول پر دونوں مسئلوں میں) (یعنی
 مسئلہ اختصار حدیث اور مسئلہ روایت بالمعنی صرف عالم مذکور کے لئے صحیح قول کے مطابق جائز
 ہے، اور غیر عالم کے لئے بالاتفاق مطلقاً جائز نہیں ہے۔

توضیح: ”المُصحّف“ لغت میں ”التصحیف“ (بمعنی پڑھنے یا لکھنے میں غلطی
 کرنا) سے اسم مفعول ہے، اور مصنف کے نزدیک تصحیف کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، ثقہ راوی کے
 بخلاف کسی ایک لفظ یا کئی الفاظ کے نقطہ میں تغیر کر دینا اس کی کتابت اور لکھائی کی صورت کو باقی
 رکھتے ہوئے اور ”المحوّف“ از زوے لغت ”التحریف“ (بمعنی رد و بدل کر کے اصل سے
 ہٹا دینا) سے اسم مفعول ہے، اور مصنف کے نزدیک اصطلاح میں تحریف کہتے ہیں، ثقہ راوی کے
 بخلاف الفاظ کی کتابت کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی شکل یعنی حرکت و سکون میں رد و بدل کر دینا،
 جبکہ علمائے متقدمین تصحیف و تحریف میں فرق نہیں کرتے، ان کے نزدیک یہ دونوں الفاظ مترادف
 اور ایک ہی معنی میں ہیں، لہذا ان کے نزدیک مصحف و محرف وہ حدیث ہے جس کے لفظ یا معنی
 میں تغیر اور رد و بدل کر دیا گیا ہے، تصحیف و تحریف سند اور متن دونوں میں واقع ہوتی ہے، لیکن سند
 کے اعتبار سے متن میں اس کا وقوع زیادہ ہے، اسی طرح الفاظ میں تصحیف و تحریف کے بالمقابل
 متن میں کم واقع ہوتی ہے۔

الفاظ حدیث میں تھیف و تحریف کے اسباب اگرچہ متعدد ہیں: مثلاً شیخ کے الفاظ کو کسی عارض کی بناء پر اچھی طرح سے نہ سن پانا، یا کتابت کا ردی یا غیر منقوط ہونا، لیکن عام طور پر اس غلطی میں وہ لوگ زیادہ پڑتے ہیں جو حدیث کو شیوخ و اساتذہ سے بالمشافہ اخذ کرنے کی بجائے از خود حدیث کی کتابوں اور صحیفوں سے اسے حاصل کرتے ہیں، اسی لئے ائمہ حدیث نے ایسے لوگوں سے حدیث کی تعلیم حاصل کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، چنانچہ ان کا یہ مقولہ مشہور ہے ”لا تأخذوا القرآن من المصحفین، ولا العلم من الصحفین“ قرآن کی تحصیل نہ کرو غلط قرأت کرنے والوں سے اور نہ ہی حدیث کی تعلیم حاصل کرو صحیفوں سے، یعنی جنہوں نے اساتذہ کے بغیر کتابوں اور صحیفوں سے حدیث کی تحصیل کی ہے ان سے حدیث کی سماعت نہ کرو ورنہ ان کی غلطیوں میں تم بھی مبتلا ہو جاؤ گے اس باب میں علماء حدیث نے متعدد تصانیف یا دو گار چھوڑی ہیں جن میں امام عسکری کی ”التصحیف والتحریف وشرح ما يقع فیہ التصحیف“ جو ۱۹۶۳ء میں مصر سے شائع ہو گئی ہے، اور امام خطابی کی ”اصلاح خطاء المحدثین“ اور امام دارقطنی کی ”التصحیف“ زیادہ مشہور ہیں۔

خلاصہ بحث:

اگر راوی طعن ثقات کی مخالفت کا ہے، تو اس مخالفت سے انواع حدیث کی چھ صورتیں برآمد ہوں گی:

۱- اگر مخالفت سلسلہ سند میں تغیر کر دینے کے سبب سے ہو تو جس حدیث میں یہ تبدیلی واقع ہوگی، اس کا نام مدرج الاسناد ہے جس کی کل چار قسمیں ہیں تفصیل گزر چکی ہے۔ اور اگر متن حدیث میں بغیر کسی فصل اور امتیاز کے ایسا کلام آجائے جو متن حدیث سے نہیں

ہے تو اسے مدرج المتن کہا جاتا ہے اس کی کل تین صورتیں ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

۲- اور اگر مخالفت مثلاً سند کے ناموں میں قلب یعنی آگے پیچھے کر دینے کے سبب سے ہو، یا متن حدیث میں تقدم و تاخر کر دینے کی بناء پر ہو تو جس حدیث میں یہ تقدیم و تاخیر واقع ہوئی ہے اس کو ”مقلوب“ کہتے ہیں۔

۳- اور اگر مخالفت درمیان سند میں راوی کے زیادہ کر دینے کے سبب سے ہو اور جس نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے اس کا حفظ و ضبط زیادتی ذکر کرنے والے کے مقابلہ میں زیادہ پختہ ہے، تو جس حدیث میں یہ زیادتی واقع ہوئی ہے اس کا نام المزید فی متصل الاسناد ہے۔

۴۔ اور اگر مخالفت سند یا متن میں تبدیلی کر دینے کی وجہ سے ہو کہ ایک مرتبہ ایک طریقہ سے اور دوسری مرتبہ دوسرے طریقہ سے یا ایک حدیث کو دو یا دو سے زائد راوی مختلف طریقے سے روایت کریں، اور ان مختلف روایتوں میں کسی کو رائج قرار دینے والی کوئی چیز نہیں ہے، تو ایسی حدیثوں کو ”مضطرب“ کہا جاتا ہے۔

۵۔ اور اگر مخالفت ایک یا چند الفاظ کے تلفظ میں تغیر کر دینے کی وجہ سے ہو کتابت کی صورت کو باقی رکھتے ہوئے تو اگر یہ تغیر نقطہ میں ہوا ہے تو اسے مصحف کہیں گے۔

۶۔ اور اگر یہ تغیر حرکت و سکون کے اعتبار سے ہے تو یہ محووف ہے۔

اما اختصار الحديث فلا كثرون على جوازه، بشرط أن يكون الذي يختصره عالماً؛ لأن العالم لا ينقص من الحديث إلا ما لا تعلق له بما ينقيه منه، بحيث لا تختلف الدلالة، ولا يختل البيان، حتى يكون المذكور والمحذوف بمنزلة خبرين، أو يدل ما ذكره على ما حذفه، بخلاف الجاهل فإنه قد ينقص ماله تعلق، كتركه الاستثناء.

(مسئلہ اختصار حدیث کی تفصیل)

ترجمہ: رہا حدیث میں اختصار (یعنی اس کے بعض حصہ کو حذف کر دینا) تو اکثر (علماء حدیث وفقہ و اصول) اس کے جواز پر ہیں اس شرط کے ساتھ کہ جو شخص حدیث کو مختصر کر رہا ہے وہ عالم ہو، اس لئے کہ عالم کم نہیں کرے گا حدیث سے مگر اس حصہ کو جس کا حدیث کے مابقیہ حصہ سے ربط و تعلق نہیں ہے، بایں طور کہ (اس کی وجہ سے حدیث کے معنوی) دلالت بدلے گی نہیں اور نہ حکم میں خلل اور فساد (واقع) ہوگا، (کہ دونوں حصوں میں عدم تعلق کے) سبب مذکور اور محذوف (گویا) دو الگ الگ حدیث کے درجہ میں ہو گئے، یا (عالم حذف نہیں کرے گا مگر جبکہ) حدیث کا وہ حصہ جس کو ذکر کیا ہے وہ دلالت کر رہا ہے اس حصہ پر جس کو حذف کر دیا ہے، برخلاف جاہل کے کہ وہ بسا اوقات کم کر دے گا اس حصہ کو جس کا (بقیہ سے) تعلق ہے (یعنی ایسا ضروری تعلق جس کے حذف سے معنی بگڑ جاتا ہے) جیسے استثناء کا حذف کر دینا۔

توضیح: متن حدیث میں اختصار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں حافظ سخاوی نے ”فتح المغیث“ میں اس مسئلہ سے متعلق چار اقوال ذکر کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(الف) الفاظ حدیث میں کمی کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، ابو عاصم النبیل شیخ امام بخاری، خلیل بن احمد نخوی، امام مالک وغیرہ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے۔

(ب) مطلقاً جائز ہے، یہ امام تفسیر مجاہد کا مذہب ہے، چنانچہ ان کا قول ہے ”انقص من الحدیث ما شئت ولا تزد فيه“ امام جرح والتعديل یحییٰ بن معین سے بھی اسی کے ہم معنی قول نقل کیا گیا ہے۔

(ج) اس شرط کے ساتھ اختصار جائز ہے کہ خود اختصار کرنے والے نے یا کسی دوسرے راوی نے اس حدیث کو کم از کم ایک مرتبہ مکمل طور پر روایت کر دی ہے، تو اس میں اختصار اور کمی کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

(د) اس چوتھے قول میں بھی جواز کو شرط کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، لیکن اس تفصیل کے ساتھ کہ عالم و عارف کے لئے جائز ہے اور غیر عالم کے لئے نہیں جائز ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے صرف اسی آخری قول کو یہاں ذکر کیا ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اسی کے قائل جمہور علمائے حدیث و فقہ اور اصول ہیں۔

اس موقع پر یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عالم و عارف کے لئے یہ جواز اس صورت میں ہے کہ اختصار کرنے والا حفظ و اتقان میں اس قدر مشہور اور بلند مقام پر فائز ہو کہ حدیث کو مکمل بیان کرنے کے بعد جب اسی حدیث کو اختصار اور کمی کے ساتھ روایت کرے تو اس کے بارے میں یہ خوف و اندیشہ نہ ہو کہ اس پر اتہام عائد کیا جائے گا کہ اس نے پہلی مرتبہ حدیث کی روایت میں اپنی جانب سے ایسی زیادتی کر دی تھی جس کو اس نے سنا نہیں تھا، یا یہ کہ پہلی مرتبہ اس نے حدیث صحیحہ طور پر روایت کی تھی، اور دوسری مرتبہ حدیث کے بقیہ حصہ کو قلت ضبط اور کثرت غلط کی بنا پر بھول گیا، اگر راوی اپنے حفظ و ضبط میں اس رفعت و شہرت کا حامل نہیں ہے اور اختصار کی صورت میں اس کے متعلق مذکورہ اتہام کا اندیشہ ہے، تو اس پر ضروری ہے کہ حدیث کی روایت میں اختصار اور کمی نہ کرے تاکہ اس کی ذات اس اتہام سے بری اور محفوظ رہے۔

”حتی یكون المذكور الخ“ میں ”حتی“ سمیۃ ہے، ترجمہ اسی لحاظ سے کیا گیا ہے۔
 ”او یذل ما ذکره الخ“ اس جملہ کا عطف ما لا تعلق الہ الخ پر ہے، سے ترجمہ سے سمجھا جاسکتا ہے۔
 ”کثر کہ الاستثناء“ جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا یباع الذهب بالذهب إلا“

”نَوَاءٌ بَسْوَاءٌ“ اس حدیث میں الاسوار الخ استثناء کا حذف باتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح حدیث ”لَا تُبَاعُ الثَّمَرَةُ حَتَّى تُزَهَّى“ میں حتیٰ تزہیٰ غایۃ کو حذف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے حذف سے حکم میں فساد اور خلل پیدا ہو جائے گا جس کو غیر عالم نہیں سمجھ پائے گا، اس لئے اس کے لئے حدیث میں اختصار کرنا جائز نہیں ہے۔

أَمَّا الرِّوَايَةُ بِالْمَعْنَى فَالْخِلَافُ فِيهَا شَهِيرٌ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى الْجَوَازِ أَيْضًا، وَمِنْ أَقْوَى حُجَجِهِمُ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ شَرْحِ الشَّرِيعَةِ لِلْعَجَمِ بِلِسَانِهِمُ لِلْعَرَفِ بِهِ، فَإِذَا جَازَ الْإِبْدَالُ بِلُغَةٍ أُخْرَى فِجَوَازِهِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَوَّلَى.

وقيل: إِنَّمَا يَجُوزُ فِي الْمَفْرَدَاتِ دُونَ الْمُرَكَّبَاتِ، وَقِيلَ، إِنَّمَا يَجُوزُ لِمَنْ يَسْتَحْضِرُ اللَّفْظَ لِيَتِمَّ كُنْ مِنْ التَّصْرِيفِ فِيهِ، وَقِيلَ: إِنَّمَا يَجُوزُ لِمَنْ كَانَ يَحْفَظُ الْحَدِيثَ، فَنَسِيَ لَفْظَهُ وَبَقِيَ مَعْنَاهُ مُرْتَسِمًا فِي ذَهْنِهِ، فَلَهُ أَنْ يَرْوِيَهُ بِالْمَعْنَى لِمَصْلَحَةِ تَحْصِيلِ الْحُكْمِ مِنْهُ، بِخِلَافِ مَنْ كَانَ مُسْتَحْضِرًا لِلْفَرْقِ.

وَجَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ يَتَعَلَّقُ بِالْجَوَازِ وَعَدَمِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَوَّلَى إِيرَادُ الْحَدِيثِ بِالْفَازِ دُونَ التَّصْرِيفِ فِيهِ. قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ: يَنْبَغِي سَدُّ الرِّوَايَةِ بِالْمَعْنَى، لِئَلَّا يَتَسَلَّطَ مَنْ لَا يُحْسِنُ مِمَّنْ يَظُنُّ أَنَّهُ يُحْسِنُ، كَمَا وَقَعَ لكَثِيرٍ مِنَ الرُّوَاةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا. وَاللَّهُ الْمَوْفَّقُ.

(روایت بالمعنی)

ترجمہ: رہی حدیث کی روایت بالمعنی (یعنی الفاظ کو اس کے مرادف سے بدل کر روایت کرنا) تو اس کے جواز اور عدم جواز میں (علماء کا) اختلاف مشہور ہے۔

۱- اکثر (علماء حدیث و فقہ اور اصول اختصار فی الحدیث کی طرح) روایت بالمعنی کے بھی جواز (کے مذہب) پر ہیں، اور ان کی (دلیلوں میں سے) قوی تر دلیل (یہ ہے کہ اس پر) اجماع کہ اہل عجم کے لئے ان کی زبان (مثلاً فارسی، اردو وغیرہ) میں شریعت (یعنی کتاب و سنت کے احکام) کی شرح کرنا زبان کے جاننے والے کے لئے جائز ہے، تو جب حدیث کو دوسری لغت (زبان) میں بدلنا جائز ہے، تو عربی لغت (و زبان) میں بدلنے کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

۲- اور کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنی صرف مفرد الفاظ میں جائز ہوگی، مرکبات (اور جملوں) میں نہیں۔

۳- اور کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنی صرف ان لوگوں کے لئے جائز ہوگی جن کو حدیث کے

الفاظ مستحضر اور یاد ہیں۔

۴- اور کہا گیا ہے کہ یہ صرف ان لوگوں کے لئے جائز ہوگی جنہیں حدیث محفوظ تھی پھر اس کے الفاظ بھول گئے اور اس کا معنی ان کے ذہن میں نقش رہا تو ان کے لئے درست ہے کہ وہ روایت بالمعنی کریں اس حدیث سے حکم شرعی حاصل کرنے کی مصلحت سے، برخلاف اس شخص کے جو حدیث کے الفاظ یاد رکھے ہے (کہ اس کے لئے روایت بالمعنی جائز نہیں ہوگی)

یہ سارے اقوال جو پیش ہوئے وہ جواز اور عدم جواز سے تعلق رکھتے ہیں، (اس بات میں) کوئی شک و شبہ نہیں کہ اولیٰ و بہتر حدیث کا اس کے الفاظ کے ساتھ بیان کرنا ہے اس میں بغیر کسی تصرف کے (چنانچہ) قاضی عیاض نے کہا ہے کہ روایت بالمعنی کے دروازہ کو بند کر دینا ہی مناسب ہے، تاکہ اس پر وہ شخص جرات نہ کرے جس کو (اس کا) سلیقہ نہیں ہے (کہ عربیت سے پوری طرح واقفیت نہیں رکھتا ہے) ان لوگوں میں سے جنہیں (اپنے بارے میں) خوش فہمی ہے کہ وہ اس کا سلیقہ رکھتے ہیں جیسا کہ زمانہ قدیم اور زمانہ اخیر کے بہت سے راویان حدیث کو یہ صورت پیش آچکی ہے (اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے)

توضیح: حدیث کی روایت بالمعنی میں علماء کے بنیادی مذہب دو ہیں:

۱- ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ روایت بالمعنی مطلقاً جائز نہیں ہے، تابعین میں سے قاسم بن محمد، امام ابن سیرین، رجاہ بن خیدۃ، ابراہیم بن میسرہ اور بعد کے علماء میں بقول قرطبی امام مالک، ثعلب نحوی، ابوبکر جصاص رازی، استاذ ابواسحاق اسفرائینی، اور اہل طواہر اسی کے قائل ہیں، نیز صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن رضی اللہ عنہ سے بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے۔

۲- اور دوسری جماعت (جس کے ساتھ جمہور ہیں) عالم و عارف کے لئے روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہے، البتہ اس جواز کی شرائط اور تفصیل میں ان کے اقوال مختلف ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) حدیث کے الفاظ اپنے معنی میں محکم ہوں ان میں تاویل کی گنجائش نہ ہو تو اس کے ہم معنی لفظ سے بدل کر روایت کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

(۲) حدیث کا تعلق اوامر و نواہی سے ہو تو روایت بالمعنی جائز ہوگی ورنہ نہیں، مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے اُقتلوا الاسودین الحیۃ والعقرب، تو جائز ہوگا کہ کہا جائے امر رسول اللہ ﷺ

بقتلہما۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء، تو جائز ہوگا کہ کہا جائے نہی عن بیع الذهب بالذهب الا سواء بسواء۔

۳۔ حدیث کے الفاظ مستحضر نہیں لیکن اس کا معنی ذہن میں باقی ہے تو روایت بالمعنی جائز ہوگی اور اگر الفاظ مستحضر ہیں تو روایت بالمعنی جائز نہیں ہوگی۔

۴۔ حدیث کے الفاظ مستحضر ہیں تو روایت بالمعنی جائز ہوگی اور اگر مستحضر نہیں ہیں تو جائز نہیں ہوگی (یہ قول تیسرے کے برعکس ہے)

۵۔ مفرد الفاظ کو ان کے مرادف الفاظ سے بدل کر روایت کرنا جائز ہے بشرطیکہ کلام کی ترکیب بحالہ باقی رہے جیسے حدیث پاک ”لا یدخل الجنة نمام“ میں نمام کی جگہ قنات کا استعمال جائز ہوگا۔

۶۔ اگر حدیث کو کسی مسئلہ میں بطور استدلال و احتجاج کے یا بیان فتویٰ کے طور پر ذکر کیا جائے تو اس صورت میں روایت بالمعنی جائز ہوگی اور اگر بقصد روایت بیان کیا جائے تو جائز نہیں ہوگی۔

۷۔ صرف حضرات صحابہ کے لئے روایت بالمعنی جائز ہے غیر صحابی کے لئے نہیں۔

۸۔ صرف صحابہ و تابعین کے لئے جائز ہے ان کے علاوہ کے لئے نہیں۔

جبکہ جمہور محققین کا قول یہ ہے کہ جب ظن غالب یہ ہے کہ وہ روایت بالمعنی کے ذریعہ حدیث کے اس لفظ کے معنی کو ادا کر رہا ہے جو اسے روایتاً پہنچا ہے تو ان اقوال میں مذکور قیود و تفصیل کے بغیر روایت بالمعنی جائز ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(فَإِنْ خَفِيَ الْمَعْنَى) بَأَنَّ كَانَ الْفَلْظُ مُسْتَعْمَلًا بِقِلَّةٍ (أُحْتِجَّ إِلَى) الْكُتُبِ الْمَصْنُفَةِ فِي (شرح الغريب) ككتاب أبي عبيد القاسم بن سلام، وهو غير مرتب، وقد رتبته الشيخ موفق الدين بن قدامة على الحروف وأجمع منه كتاب أبي عبيد الهروي، وقد اعتنى به الحافظ أبو موسى المديني فنقّب عليه واستدرك. وللزمخشري كتاب اسمه "الفائق" حسن الترتيب، ثم جمع الجميع ابن الأثير في "النهاية" وكتابه أسهل الكتب تناولاً مع إغوار قليل فيه. وإن كان اللفظ مستعملاً بكثرة لكن في مدلوله دقة، أحتج إلى الكتب المصنفة في شرح معاني الأخبار (وبیان المشكل) منها، وقد أكثر الأئمة من التصانيف في ذلك كالطحاوي، والخطابي وابن عبد البر، وغيرهم.

غریب الحدیث

ترجمہ: اور اگر (لفظ) کا معنی (فہم پر) پوشیدہ ہو جائے اس لفظ کے قلیل الاستعمال ہونے کی وجہ سے تو ضرورت پیش ہوگی ان کتابوں کی جو غریب (غیر مانوس) الفاظ کی شرح میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو عبیدہ قاسم بن سلام متوفی ۲۲۳ھ کی کتاب (غریب الحدیث والآثار) یہ کتاب مرتب نہیں ہے (پھر بھی فن غریب الحدیث میں اسے قدوة اور پیشوائی کی حیثیت حاصل ہے) اس کتاب کو شیخ موفق الدین ابن قدامہ نے حروف کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور حافظ قاسم بن سلام کی کتاب سے زیادہ جامع ابو عبیدہ (احمد بن محمد العبدی التبرکی) (ہراۃ کی جانب نسبت ہے) متوفی ۴۰۱ھ کی کتاب ”الغریبین“ ہے، اور حافظ ابو موسیٰ (محمد بن ابی بکر المدینی المتوفی ۵۸۱ھ) نے ابو عبیدہ ہروی کی کتاب کو توجہ کا مرکز بنایا، اور اپنی تصنیف ”کتاب المغیث فی غریب القرآن والحدیث“ میں اس کی خامیوں پر نقد اور بعض چھوٹی ہوئی چیزوں کا اضافہ کیا (یہ ایک مفید و نافع کتاب ہے) اور (محمود بن عمر) زحشری (متوفی ۵۳۸ھ) کی بھی ایک کتاب (اس فن میں) ہے جس کا نام ”الفاقی“ ہے، جس کی ترتیب اچھی ہے، پھر ان ساری کتابوں (کے مباحث کو ابوالسعادات مجد الدین المبارک بن محمد المعروف بہ) ابن الاثیر (الجزری المتوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب ”النهاية“ میں جمع کر دیا ان کی یہ کتاب اخذ و استفادہ کے لحاظ سے سب کتابوں سے سہل اور آسان ہے، باوجود بعض ضروری باتوں کی کمی کے جو اس میں ہے۔

(فائدة) حافظ سیوطی نے ”الدر النثیر فی تلخیص ما فی نہایۃ ابن الاثیر“ کے نام سے ابن الاثیر کی النہایۃ کی تلخیص مرتب کی جس میں بہت سی باتوں کا اضافہ کیا ہے پھر آخر میں الشیخ ملک الحد شین محمد بن طاہر پٹنی گجراتی متوفی ۹۸۶ھ نے ”جمع بحار الانوار“ کے نام سے ایک جامع ترین کتاب مرتب کی جو پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، فن غریب الحدیث پر لکھی گئی کتابوں میں سب سے جامع و مفید ہے، بلکہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے بقول یہ کتاب کتب سنہ کی شرح کی متکفل ہے، ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء۔

(بقیہ ترجمہ) اور اگر لفظ کثیر الاستعمال ہے، لیکن اس کے معنی (مقصد ترکیبی میں) دقت اور پوشیدگی ہے تو احتیاج ہوگی ان کتابوں کی جو تصنیف کی گئی ہیں احادیث کے معانی کی شرح اور مشکل معانی کے بیان و توضیح میں اور ائمہ حدیث نے اس باب میں کثرت سے کتابیں تصنیف کی

ہیں جیسے امام طحاوی حنفی، امام خطابی شافعی، امام ابن عبدالبر مالکی وغیرہ نے۔
 تنبیہ: اس موقع پر غریب الحدیث کا ذکر بطور استطراد اور زیادتی افادہ کی غرض سے کیا گیا ہے، ورنہ مخالفت بتغیر سے اس موضوع کا تعلق نہیں ہے۔

(ثُمَّ الْجَهَالَةُ) بِالرَّوَايِ وَهِيَ السَّبَبُ الثَّامِنُ فِي الطَّعْنِ (سَبَبُهَا) امْرَانٌ، أَحَدُهُمَا: (أَنَّ الرَّوَايَ قَدْ تَكَثَّرَ نَعْوَتُهُ) مِنْ اسْمٍ، أَوْ كُنْيَةٍ، أَوْ لَقَبٍ، أَوْ صِفَةٍ، أَوْ جَوْفَةٍ، أَوْ نِسْبَةٍ، فَيَشْتَهَرُ بِشَيْءٍ مِنْهَا (فَيَذْكُرُ بِغَيْرِ مَا اشْتَهَرَ بِهِ لِعَرَضٍ) مِنْ الْأَغْرَاضِ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ آخَرُ، فَيَحْصِلُ الْجَهْلُ بِحَالِهِ، (وَصَنَّفُوا فِيهِ) أَيِ فِي هَذَا النَّوعِ (الْمَوْضِحِ) لِأَوْهَامِ الْجَمْعِ وَالتَّفْرِيقِ، أَجَادَ فِيهِ الْخَطِيبُ، وَسَبَقَهُ إِلَيْهِ عَبْدُ الْغَنِيِّ بْنُ سَعِيدٍ الْمَصْرِيُّ، وَهُوَ الْإِزْدِيُّ. ثُمَّ الصُّورِيُّ.

من أمثله: محمد بن السائب بن بشر الكلبي، نسبته بعضهم إلى جده، فقال: محمد بن بشر، وسماه بعضهم: حماد بن السائب وكناه بعضهم: أبا النصر. وبعضهم: أبا سعيد، وبعضهم: أبا هشام. فصار يُظَنُّ أَنَّهُ جماعة، وهو واحد ومن لا يعرف حقيقة الأمر فيه لا يعرف شيئاً من ذلك.

(و) الأمر الثاني: أَنَّ الرَّوَايَ (قَدْ يَكُونُ مُقَالاً) مِنَ الْحَدِيثِ (فَلَا يَكْثُرُ الْإِخْذُ عَنْهُ، وَ) قَدْ (صَنَّفُوا فِيهِ الْوُحْدَانَ) وَهُوَ مَنْ لَمْ يَرَوْهُ عَنْهُ إِلَّا وَاحِدًا، وَلَوْ سُمِّيَ، فَمِمَّنْ جَمَعَهُ مُسْلِمٌ، وَالْحَسَنُ بْنُ سَفْيَانَ، وَغَيْرُهُمَا.

راوی کی جہالت اور اس کے اسباب

ترجمہ: پھر جہالت راوی ہے (یعنی راوی کی ذات یا صفت سے عدم واقفیت) اور یہ اسباب طعن میں آٹھواں سبب ہے اور سبب جہالت (جو متن میں مذکور ہیں ورنہ سبب دو نہیں بلکہ چار ہیں جیسا کہ آئندہ سطور سے معلوم ہوتا ہے) دو چیزیں ہیں، ان دونوں میں سے ایک (یہ ہے کہ) کبھی راوی کی صفتیں (صفتوں سے یہاں مراد وہ الفاظ ہیں جن سے راوی کی ذات کی تعبیر کی جاتی ہے) یعنی نام، کنیت، یا لقب، یا صفت، یا حرفت (پیشہ) یا نسبت کثیر اور زیادہ ہوتی ہیں اور وہ ان میں سے کسی ایک سے مشہور ہوتا ہے، تو کسی غرض کی بناء پر راوی کا ذکر کیا جاتا ہے اس نام وغیرہ کے علاوہ سے جس سے وہ مشہور ہوتا ہے (مثلاً راوی ضعیف ہوتا ہے، یا کم عمر ہوتا ہے اس

وجہ سے اس سے روایت کرنے والا چاہتا ہے کہ لوگ اسے پہچان نہ سکیں) تو (اس غیر مشہور نام سے ذکر کرنے کی وجہ سے) اس راوی کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کوئی دوسرا راوی ہے۔ لہذا اس کے حال سے جہالت اور ناواقفیت ہو جاتی ہے، اس نوع (کے بیان) میں محدثین نے مَوْضِح لَوَهَامِ الْجَمْعِ وَالتَّفْرِيقِ کتابیں لکھی ہیں (المَوْضِح اسم جنس ہے جو ہر اس کتاب کو شامل ہے جو اس نوع میں لکھی گئی ہیں، یعنی یہ کتابیں ان غلطیوں کو واضح کرتی ہیں جو پیدا ہوتی ہیں شخص واحد میں بہت ساری صفات جمع ہو جانے اور ان میں سے ایک غیر مشہور کے ذکر کرنے سے) اور حافظ ابو بکر الخطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے اس نوع (کے بیان) میں اچھا اور عمدہ کام کیا ہے کہ (اس نوع کے بیان میں ”المَوْضِح لَوَهَامِ الْجَمْعِ وَالتَّفْرِيقِ“ ہی کے نام سے ایک بڑی اور بہتر کتاب تصنیف کر دی) اور ان سے پہلے مَوْضِح کے باب میں حافظ عبدالغنی بن سعید از دی مصری متوفی ۴۰۹ھ نے ”ایضاح الاشکال فی الرواة“ کے نام سے کتاب مرتب کی تھی، پھر (حافظ ابو عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ) صوری متوفی ۴۴۱ھ (حافظ عبدالغنی کے تلمیذ اور خطیب کے شیخ) نے بھی مَوْضِح کے موضوع پر کتاب تصنیف کی (ان دونوں کے بعد خطیب نے اپنی کتاب مرتب کی لہذا ان کی کتاب کا اپنے پیش رو علماء کی کتابوں کے مقابلہ میں جامع ہونا ظاہر ہے) اور اس نوع کی مثالوں میں سے محمد بن السائب بن بشر الکلی ہے (اسی مذکورہ نام و نسب سے مشہور ہے اور انتہائی ضعیف راوی ہے لیکن) بعض راویوں نے اس کو اس کے دادا کی جانب منسوب کر دیا اور کہا ”محمد بن بشر“ اور بعض راویوں نے اسے حماد بن سائب کے نام سے موسوم کیا، اور بعض راویوں نے اس کی کنیت ”ابوالنصر“ بیان کی، اور بعض راویوں نے ”ابوسعید“ اور بعض راویوں نے ابو ہشام، (اس متعدد غیر مشہور اسماء کے ذکر کئے جانے کی وجہ سے) یہ ایسا ہو گیا کہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ ان مذکورہ اسماء (کی مسمیات) ایک جماعت ہے (یعنی الگ الگ شخصیتوں کے یہ اسماء ہیں) حالانکہ وہ شخص واحد ہے، اور جو شخص حقیقت امر کو نہیں جانے گا (یعنی ان مذکورہ اسماء کی مراد کو نہیں جانے گا کہ یہ ایک شخص ہے تو وہ نہیں جان سکے گا ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی کو) کہ اسی شخص واحد کو دو ناموں سے نامزد کیا گیا ہے، اور وہی اپنے دادا کی جانب بھی منسوب کیا گیا ہے، اور اسی کو تین کتبتوں سے ذکر کیا گیا ہے (اور اگر کتب مَوْضِحَات سے پتہ چل جائے کہ یہ راوی کون ہے تو اس کثرت اسماء غیر مشہورہ کی وجہ سے اس میں جو جہالت پیدا ہو گئی تھی وہ ختم ہو جائے گی، البتہ پھر دیکھا جائے گا کہ وہ ثقہ ہے یا نہیں اور ثقہ ہے تو اس کی روایت قبول کی

(وُحْدَان) اور جہالت کا دوسرا سبب (یہ ہے کہ) راوی کبھی قلیل الحدیث ہوتا ہے، اس وجہ سے اس سے تحصیل حدیث زیادہ نہیں ہوتی (تو وہ مجہول الذات ہو جاتا ہے) اور اس نوع میں محدثین نے وُحْدَان (کے نام سے) کتابیں تصنیف کی ہیں (اور وُحْدَان سے مراد) وہ قلیل الحدیث ہے جس سے صرف ایک شخص روایت کرے اگرچہ اس کا نام لیا جائے (پھر بھی وہ مجہول الذات ہی ہوگا تو نام نہ لئے جانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مجہول ہوگا) اور ان محدثین میں سے جنہوں نے ایسے راویوں کو (اپنی تصانیف میں) جمع کیا ہے امام مسلم بن الحجاج صاحب الصحیح ہیں (ان کی کتاب کا نام الْمُنفَرِدَاتِ وَالْمَوْحَّدَاتِ ہے جو صرف ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے) اور حسن بن سفیان ابوالعباس محدث خراسان متوفی ۳۰۳ھ (وغیرہ) ہے۔

توضیح: ”وُكُنَّاہُ بَعْضُهُم اِبَانَصْر“ ملا علی قاری کی شرح الشرح وغیرہ کے اکثر نسخوں میں ابوالنصر (نون وصاد) کے ساتھ ہے جبکہ حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں ابوالنصر (نون وضاد) کے ساتھ لکھا ہے اور صراحت کی ہے کہ خطیب نے ابوالنصر ہی کو صحیح کہا ہے۔

”الْوُحْدَان“ (واو کے ضمہ اور حاء کے سکون کے ساتھ) واحد کی جمع ہے جیسے رُكبان راکب کی جمع ہے۔

(أَوْ لَا يُسَمَّى) الراوی (اختصاراً) من الراوی عنہ، كقوله أَخْبَرَنِي فَلَانٌ، او شیخ، اور رجل، او بعضُہم، او ابنُ فلان. وَيُسْتَدَلُّ عَلَى مَعْرِفَةِ اسْمِ الْمُبْهَمِ بِوُرُودِهِ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ مُسَمًّى.

(و) صَنَّفُوا (فِيهِ الْمُبْهَمَاتِ، وَلَا يُقْبَلُ) حَدِيثُ (الْمُبْهَمِ) مَا لَمْ يُسَمَّ؛ لِأَنَّ شَرْطَ قَبُولِ الْخَبَرِ عَدَالَةَ رَوَاتِهِ، وَمَنْ أَبْهَمَ اسْمَهُ لَا تُعْرَفُ عَيْنُهُ، فَكَيْفَ عَدَالَتُهُ؟! (و) كَذَا لَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ (لَوْ أَبْهَمَ بِلَفْظِ التَّعْدِيلِ) كَانَ يَقُولُ الرَّاوی عَنْهُ: أَخْبَرَنِي الثَّقَةُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ ثِقَةً عِنْدَهُ مَجْرُوحًا عِنْدَ غَيْرِهِ، وَهَذَا (عَلَى الْأَصَحِّ) فِي الْمَسْأَلَةِ.

ولهذه النكتة لم يُقْبَلِ المرسل، ولو أَرْسَلَهُ الْعَدْلُ جَازِمًا بِهِ، لِهَذَا الاحتمال بَعْنِهِ. وقيل: يُقْبَلُ تَمَسُّكًا بِالظَّاهِرِ إِذَا جَرَّحَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ. وقيل: إِنْ كَانَ الْقَائِلُ عَالِمًا أَجْزَأَ ذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ يُوَافِقُهُ فِي مَذْهَبِهِ. وَهَذَا لَيْسَ

مِنْ مَبَاحِثِ عِلْمِ الْحَدِيثِ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ.
(فَإِنْ سُمِّيَ) الرَّاوِي (وَانْفَرَدَ) رَآوِي (وَاحِدًا) بِالرَّوَايَةِ (عَنْهُ، ف) هُوَ
(مَجْهُولُ الْعَيْنِ) كَالْمَبْهُمِ، إِلَّا أَنْ يُوثَّقَ غَيْرُ مَنْ يَنْفَرِدُ عَنْهُ عَلَى الْأَصَحِّ وَكَذَا مَنْ
يَنْفَرِدُ عَنْهُ إِذَا كَانَ مَتَاهلاً لَذَلِكَ.

(مُبْهَمُ)
ترجمہ: یا تو (راوی ایسا نہیں ہے کہ اس سے اخذ حدیث زیادہ نہیں ہے لیکن) اس راوی
سے روایت کرنے والے کی جانب سے بر بنائے اختصار اس کا نام نہیں لیا جائے جیسے راوی اول
سے روایت کرنے والے کا قول اخبرنی فلان، یا اخبرنی شیخ، یا اخبرنی رجل، یا
اخبرنی بعضہم، یا اخبرنی ابن فلان، (تو یہ بھی مجہول الذات ہوگا جسے اصطلاح میں مبہم کہا
جاتا ہے) اور استدلال کیا جائے گا مبہم کے نام کی معرفت پر دوسری سند میں مبہم کے نام زد ہو کر
آنے سے، اور علمائے حدیث نے اس (نوع کے بیان) میں ”مبہمات“ کے نام سے کتابیں
تصنیف کی ہیں۔ (اس فن میں ابوالقاسم بن بشکوال کی کتاب سب سے جامع ہے) اور مبہم کی
حدیث قبول نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کا نام متعین نہ کیا جائے، اس لئے کہ حدیث کے
مقبول ہونے کی شرط اس کے راویوں کی عدالت ہے، اور جس کا نام مبہم کر دیا گیا ہے (خود) اس کی
ذات معلوم نہیں ہو سکے گی تو پھر اس کی عدالت کیونکر معلوم ہوگی، اور اسی طرح مبہم کی حدیث قبول
نہیں کی جائے گی اگر اسے مبہم اور پوشیدہ رکھا گیا ہو لفظ تعدیل کے ساتھ، جیسے مبہم سے روایت
کرنے والے کا کہنا اخبرنی الثقة؛ اس لئے کہ (ہو سکتا ہے کہ) یہ مبہم اس تو شیق کرنے والے
کے نزدیک ثقہ ہو، اور اس کے علاوہ کے نزدیک مجروح ہو، اور یہ (یعنی لفظ تعدیل کے ساتھ مبہم کی
روایت کا قبول نہ کیا جانا) حدیث مبہم کے مسئلہ میں اصح کی بناء پر ہے، اور اسی نکتہ (یعنی راوی کی
جہالت) کی وجہ سے حدیث مرسل قبول نہیں کی جاتی ہے اگرچہ اس کا ارسال عادل نے (صیغہ)
جزم و یقین کے ساتھ کیا ہو، یعنی اسی احتمال کی بناء پر (کہ ہو سکتا ہے کہ مرسل کے نزدیک راوی
ساقط ثقہ ہو اور دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو)

اور کہا گیا ہے کہ (مبہم مؤثق کی روایت) ظاہر حال پر استدلال کرتے ہوئے قبول کی
جائے گی، کیونکہ جرح خلاف اصل ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ مبہم کی تعدیل کرنے والا اگر مجتہد ہے (جیسے ابو حنیفہ، مالک، شافعی وغیرہ)

تو یہ تعدیل اس شخص کے حق میں کافی ہوگی جو مجتہد کے مذہب میں اس کا موافق اور مقلد ہو، اور اس قول کا (تعلق) علوم حدیث کے مباحث سے نہیں ہے (کیونکہ یہ باب تقلید سے ہے) ”واللہ الموفق“ (ای للتحقیق)

(مجهول العین) اور اگر (قلیل الحدیث) راوی کا نام ذکر کیا جائے اور راوی واحد اس سے روایت کرنے میں منفرد اور اکیلا ہو تو وہ (بھی) مجهول العین ہے مبہم کی مانند (لہذا اس کی حدیث بھی مقبول نہیں ہوگی) لیکن اس سے روایت کرنے میں اس منفرد شخص کے علاوہ (کوئی دوسرا اہل) اس کی توثیق کر دے تو اصح قول کی بناء پر (اس کی حدیث مقبول ہوگی) اسی طرح اس سے روایت کرنے میں جو راوی منفرد ہے (وہ اس کی توثیق کر دے) بشرطیکہ وہ توثیق کرنے کا اہل ہے (تب بھی اس کی روایت مقبول ہو جائے گی)

توضیح: ”اولا یُسَمَّى الراوی“ کا عطف مصنف کے قول ”فلا یکثر الاخذ عنہ“ پر ہے، ترجمہ میں بین القوسین عبارت سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی وہ قلیل الحدیث راوی جس سے حدیث کا اخذ و استفادہ زیادہ نہیں ہو اس بناء پر وہ مجهول الذات ہو جاتا ہے، یا وہ راوی ایسا تو نہیں ہے کہ اس سے اخذ و استفادہ کرنے والے زیادہ نہیں ہیں لیکن اس سے روایت کرنے والے نے بغرض اختصار یا کسی اور وجہ سے اس کا نام نہیں لیا تو یہ بھی مجهول الذات ہو جائے گا جسے اصطلاح میں مبہم کہا جاتا ہے، لہذا یہ عدم تسمیہ جہالت کا تیسرا سبب ہوگا، اس لئے گذشتہ سطور میں مصنف کے قول ”وسببها امران“ یعنی جہالت کے دو سبب ہیں کو ترجمہ میں ”جو متن میں مذکور ہیں“ سے مقید کیا گیا ہے یعنی جہالت کے وہ اسباب جو متن میں مذکور ہیں وہ دو ہیں، دراصل اس موقع پر مصنف کی عبارت میں شدید الجھاؤ ہے، جسے اس طرح دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لہذا مصنف کی عبارت، اور اس کے ترجمہ اور توضیح کو پوری حاضر دماغی اور تدبر کیساتھ پڑھا جائے۔

”وَكَذَا لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ لَوْ أَبْهَمَ بِلَفْظِ التَّعْدِيلِ“ مصنف رحمہ اللہ نے ”تعدیل مبہم“ کے مسئلہ میں مبہم کی تعدیل کو قبول نہ کئے جانے کو اصح مذہب قرار دیا ہے، جبکہ محققین کی ایک جماعت کے نزدیک اس مسئلہ میں یہ تفصیلی قول رائج ہے کہ اگر یہ تعدیل ائمہ حدیث جیسے بخاری، احمد بن حنبل، وغیرہ سے صادر ہو تو قابل قبول ہوگی، آخر امام بخاری کی تعلیقات کے قبول کئے جانے کی بنیاد یہی تو ہے کہ ان کی توثیق مبہم کو تسلیم کر لیا گیا ہے حالانکہ ان کی یہ توثیق صریح توثیق

کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے، گزشتہ سطور میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث گزر چکی ہے، اسے دوبارہ غور سے پڑھ لیا جائے۔

”فَإِنْ سُمِّيَ الرَّاَوِي وَانْفَرَدَ رَاوٍ وَاحِدٌ بِالرَّوَايَةِ عَنْهُ“ اور اگر راوی (یعنی قلیل الحدیث جس کو اصطلاح میں وحدان کہا جاتا ہے) کا نام لیا گیا ہے بایں حال کہ اس سے روایت کرنے میں ایک شخص منفرد اور اکیلا ہے تو (از روئے اصطلاح) یہ بھی مجہول العین ہے، اور اس کا بھی وہی حکم ہے جو مبہم کا ہے، کہ اس کی حدیث بھی قبول نہیں کی جائے گی، یہ دراصل وحدان ہی کی ایک قسم ہے، جس کی جانب جہالت کے سبب دوم کے بیان میں ”وَلَوْ سُمِّيَ“ سے اشارہ کیا تھا، حاصل یہ ہے کہ ایسا راوی جس سے روایت کرنے میں تفرد ہو اس کا ذکر چاہے نام کے ساتھ یا بغیر نام کے مبہم طور پر کیا جائے، بہر حال مجہول الذات ہوگا جس کی بناء پر اس کی حدیث مقبول نہیں ہوگی، یہاں اس کا ذکر اگلی قسم کی تمہید و توطیہ کے طور پر کیا گیا ہے۔

”إِلَّا أَنْ يُوثِّقَهُ غَيْرٌ مِنْ أَنْفَرَدَ عَنْهُ عَلَى الْإِصْحَاحِ وَكَذَا مِنْ يَنْفَرَدُ عَنْهُ الْخ“ یعنی اس راوی کی اگر ایسا عالم و عارف توثیق کر دے جو اس راوی سے اکیلا روایت کرنے کے علاوہ ہے، تو اصح قول کی بناء پر یہ توثیق معتبر ہوگی اور وہ مقبول الروایت ہو جائیگا، اور یہی حکم اس راوی کا بھی ہے جس کی توثیق خود اس شخص نے کی ہے جو اس سے روایت کرنے میں منفرد ہے بشرطیکہ وہ تعدیل کی اہلیت رکھتا ہے۔

مصنف کا قول ”إِذَا كَانَ مَتَأَهَّلًا“ غیر من انفرد عنه اور من انفرد عنه دونوں کی توثیق کی قید ہے، یعنی توثیق کرنے والا خود منفرد راوی ہو یا غیر راوی دونوں میں اہلیت کی شرط ملحوظ ہے۔ بہر حال مبہم اور مجہول کی روایت کو جمہور محدثین مطلقاً قبول نہیں کرتے، حافظ ابن کثیر نے ”الْبَاعْثُ الْحَثِيثُ“ میں اس پر محدثین کا اتفاق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابن القطان کا قول ہے کہ مجہول عین کی ائمہ جرح التعدیل میں سے کوئی ایک توثیق کر دے تو وہ مقبول الروایۃ ہو جائیگا مصنف نے اپنے قول: ”إِلَّا أَنْ يُوثِّقَهُ الْخ“ میں ابن القطان کے اسی قول کو ”اصح“ قرار دیا ہے۔

اور بعض محدثین کے نزدیک اگر مجہول العین سے افراد روایت کرنے والا ایسا شخص ہے جو صرف عادل سے روایت کرتا ہے جیسے ابن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ، تو اس کی عدالت کا ثبوت ہو جائیگا، اور حافظ ابن عبد البر کے نزدیک اگر وہ مجہول عین راوی علمی شہرت کے بجائے، دیگر صفات حسنہ مثلاً زہد، شجاعت وغیرہ میں شہرت تامہ رکھتا ہے تو یہ جہالت اس کے لئے مضر نہیں

ہوگی۔ حافظ ابو مسعود مشقی کا قول بھی اسی کے مثل ہے۔ اور احناف کے نزدیک وہ مجہول العین جو قرون ثلاثہ سے تعلق رکھتا ہے اس کی حدیث بغیر کسی قید کے مقبول ہوگی اسی مذہب کے مثل امام ابن خزمیہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن حبان کا بھی مذہب ہے کیونکہ ان کے نزدیک ایک عادل کی روایت سے جہالت عینی زائل اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے، نیز جن محدثین کے نزدیک راوی عادل کا کسی سے روایت کرنا اس کی تعدیل کے حکم میں ہے ان سب کے نزدیک یہ مجہول العین مقبول الروایت ہوگا۔

(أَوْ) إِنْ رَوَى عَنْهُ (اثنان فصاعداً، وَلَمْ يُوثَّقْ فِي) هُوَ (مجهول العین، هُوَ الْمُسْتَوْر) وَقَدْ قَبِلَ رَوَايَتَهُ جَمَاعَةٌ بِغَيْرِ قَيْدٍ، وَرَدَّهَا الْجُمْهُورُ، وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ رَوَايَةَ الْمُسْتَوْر وَنَحْوَهُ مِمَّا فِيهِ الْإِحْتِمَالُ، لَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِرَدِّهَا وَلَا بِقَبُولِهَا، بَلْ هِيَ مَوْقُوفَةٌ إِلَى اسْتِبَانَةِ حَالِهِ كَمَا جُزِمَ بِهِ الْحَرَمِيُّ، وَنَحْوَهُ قَوْلُ ابْنِ الصَّلَاحِ فَيَمْنُ جُرْحٌ بِجُرْحٍ غَيْرِ مَفْسُورٍ.

(المستور)

ترجمہ: یا اگر راوی (جس کا نام لیا گیا ہے اس) سے دو (عادل) یا اس سے زائد نے روایت کی ہے اور اس کی توثیق نہیں کی گئی ہے (اور نہ ہی اس پر جرح مفسر کی گئی ہے) تو وہ مجہول الحال ہے (یعنی اس کی عدالت، اور غیر عدالت دونوں غیر معلوم ہیں) اور یہی (اصطلاح میں) مستور ہے، اور ایک جماعت نے مستور کی روایت قبول کی ہے بغیر قید کے، اور جمہور نے اس کی روایت کو رد کر دیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس کے مثل (جیسے مبہم وغیرہ) جن میں (عدالت اور غیر عدالت دونوں) کا احتمال ہے اس کے رد اور قبول کے قول کو مطلق اور عام نہیں رکھا جائے گا، بلکہ (یہ) روایت (اس راوی یعنی) مستور اور اس کے مثل کا حال ظاہر ہونے تک موقوف ہوگی (یعنی اس پر رد یا قبول کا حکم نہیں کیا جائیگا اور جب حال ظاہر ہو جائیگا تو اس کے مطابق حکم ہوگا) جیسا کہ امام الحرمین نے جزم و یحتمل کے ساتھ یہ بات کہی ہے اور ایسی ہی بات ابن الصلاح نے ان لوگوں کے بارے میں کہی ہے جن پر جرح غیر مفسر کی گئی ہے۔

توضیح: حافظ ابن الصلاح وغیرہ نے مجہول کو تین نوعوں پر تقسیم کیا ہے: (۱) مجہول العین، (۲) مجہول الحال ظاہر أو باطناً، (۳) مجہول الحال باطناً لا ظاہراً۔ مجہول العین اس محدث کو کہتے ہیں جس سے صرف ایک شخص روایت کرے جیسا کہ اگلی سطور میں معلوم ہو چکا ہے، مجہول الحال ظاہراً

باطناً سے مراد وہ شخص ہے جس کی ذات تو معلوم و متعین ہے مگر اس کی عدالت ظاہری و باطنی سے واقفیت نہیں ہے، اور مجہول الحال باطناً سے مراد وہ شخص ہے جس کی ذات تو معلوم و متعین ہے مگر اس کی عدالت ظاہری و باطنی سے واقفیت نہیں ہے، اور مجہول الحال باطناً سے مراد وہ شخص ہے جو بظاہر عادل ہے لیکن ائمہ رجال سے اس کی تعدیل و تذکیہ ثابت نہیں ہے، اسی آخری قسم کو بہت سے محدثین و فقہا جیسے بغوی، رافعی، نووی وغیرہ ”مستور“ سے نامزد کیا ہے، جبکہ مصنف نے مجہول الحال کی ان دونوں قسموں یعنی مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً فقط میں فصل و فرق نہیں کیا ہے اور دونوں قسموں کو عدم توثیق کی صورت میں ”مستور“ سے ملقب کیا ہے کیونکہ رد و قبول کے حکم میں دونوں مشترک ہیں۔

”وقد قبل روايته جماعة بغیر قيد وردھا الجمهور“ راوی مستور یعنی جس سے دو شخص روایت کرتے ہیں مگر ائمہ جرح و تعدیل سے اس کی توثیق منقول نہیں ہے ایسے راوی کی حدیث کو محدثین کی ایک جماعت بغیر کسی قید و تفصیل کے قبول کرتی ہے جن میں امام بزار اور دارقطنی بھی شامل ہیں، چنانچہ امام دارقطنی فرماتے ہیں ”مَنْ رَوَى عَنْهُ اثْنَانِ فَقَدْ ارْتَفَعَتْ جِهَالَتُهُ وَثَبَّتْ عَدَالَتُهُ“ جس شخص سے دو راوی روایت کریں اس کی جہالت دور ہو جاتی اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

اور ”مجہول الحال باطناً لا ظاہراً“ کی حدیث کو بہت سے وہ محدثین و فقہاء بھی قبول کرتے ہیں جنہوں نے مجہول الحال ظاہراً و باطناً کی حدیث کو رد کر دیا ہے جیسے سلیم بن ایوب رازی متوفی ۴۲۷ھ، محمد بن الحسن المعروف بہ ابن فورک متوفی ۴۰۶ھ بلکہ امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اس رائے و مذہب کو اکثر محققین کی جانب منسوب کیا ہے، اور شرح مہذب میں لکھا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح کہتے ہیں کہ ابن فورک، سلیم رازی وغیرہ کی رائے پر عمل حدیث کی مشہور و متداول کتابوں میں موجود ایسے رواۃ کی احادیث کے بارے میں کیا جائے گا جن کے زمانے کی قدامت کی وجہ سے ان کے باطنی اوصاف و احوال سے واقفیت حاصل کرنا معذور ہے، لہذا ان کی ظاہری عدالت کے پیش نظر ان سے مروی احادیث کو قبول کر لیا جائے گا۔

اور امام ابو حنیفہ، اور صاحبین کا قول اس بارے میں یہ ہے کہ مستور اگر قرون مشہود لہا بالخیر سے تعلق رکھتا ہے تو اس کی حدیث بغیر کسی قید و شرط کے مقبول ہوگی، لہذا ان حضرات کے نزدیک صحابی، تابعی اور تبع تابعی کا مجہول الحال ہونا (بلکہ مجہول العین ہونا بھی جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے)

ان کی حدیث کے لئے مضمر نہیں ہے، اور امام شافعی اور جمہور محدثین مجہول الحال کی حدیث کو علی الاطلاق رد کرنے کے قائل ہیں، جبکہ مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ مستور کی روایت کو نہ علی الاطلاق قبول کیا جائے گا اور نہ ہی مطلقاً رد کر دیا جائے گا، بلکہ جب تک اس کا حال ظاہر اور واضح نہ ہو اس کی حدیث پر توقف کیا جائیگا، مصنف نے اس مسئلہ میں امام الحرمین جوینی کی رائے کو ترجیح دی ہے۔ اور یہی توقف کا قول ابن الصلاح کے نزدیک ان راویان حدیث کے بارے میں جن پر جرح غیر مفسر کی گئی ہے، یعنی جارح نے جرح کے سبب کو ظاہر نہیں کیا ہے بلکہ مطلقاً کہہ دیا ہے کہ ”فلان ضعیف“۔

خلاصہ بحث

الْجَهَالَةُ: جَهْلٌ يَجْهَلُ (بمعنی غیر معلوم ہونا) کا مصدر ہے۔

اصطلاحی معنی: اصطلاح محدثین میں جہالت بالراوی سے مراد راوی حدیث کی ذات یا صفت سے عدم واقفیت ہے۔

اسباب جہالت: (مصنف کی ذکر کردہ متن و شرح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسباب چار ہیں)

(الف) کثرت اعلام۔ یعنی وہ الفاظ جو راوی کی ذات پر دلالت کرتے ہیں، ان کا متعدد و کثیر ہونا مثلاً کسی راوی کا اسم، لقب، کنیت، نسبت، حرفت (پیشہ) وغیرہ ایک کی بجائے متعدد ہوں، اور ان میں سے صرف ایک سے مشہور ہے تو اس مشہور علم کو چھوڑ کر غیر مشہور سے اس کا ذکر کیا جائے، اس سبب سے اس کی ذات کی تعیین سے لاعلمی ہو جاتی ہے۔

(ب) قلت روایت۔ یعنی ایسا شخص جس سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے۔

(ج) عدم توثیق مع کثرت روایت۔ یعنی ایسا شخص جس سے روایت کرنے والے اگرچہ دو یا اس سے زائد ہیں مگر ائمہ رجال سے اس کی توثیق ثابت نہیں ہے۔

(د) عدم تسمیہ۔ یعنی راوی کے نام کی بجائے (مثلاً) حدیثی فلان، حدیثی رجل، خبرنی الثقیہ وغیرہ عمومی الفاظ سے اس کا ذکر کرنا۔

مجہول کے انواع:

(۱) مجہول العین: وہ راوی حدیث جس سے روایت کرنے والا صرف شخص واحد ہے، محدثین کی اصطلاح میں ایسا راوی مجہول الذات ہوتا ہے۔ جمہور محدثین کے نزدیک اس کی حدیث

غیر مقبول ہے، جبکہ مصنف کے نزدیک اس مسئلہ میں رائج قول یہ ہے کہ اگر کسی عالم و عارف نے اس کی توثیق کر دی ہے تو وہ مقبول الروایت ہوگا، اس مسئلہ میں مزید اقوال بھی ہیں جن کی تفصیل تو ضیح میں مذکور ہے۔

(۲) مجہول الحال: وہ راوی حدیث جس سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زائد ہیں لیکن ائمہ رجال سے اس کی توثیق ثابت نہیں ہے۔ مصنف کی تصریح کے مطابق یہی اصطلاح میں ”مستور“ کہلاتا ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح وغیرہ بہت سے علمائے حدیث و فقہ نے مجہول الحال کو دو نوع میں تقسیم کیا ہے، (الف) ”مجہول الحال ظاہر أو باطناً“، یعنی وہ راوی حدیث جس کے اسلام کے علاوہ دیگر صفات مثلاً عدالت، وغیرہ عدالت سے لاعلمی ہے، (ب) ”مجہول الحال باطناً لا ظاہراً“، یعنی وہ راوی حدیث جو بظاہر عادل، وادامر شریعت کا پابند اور منہیات سے مجتنب ہے مگر ائمہ جرح و تعدیل سے اس کی توثیق معلوم نہیں ہے، ان علماء کے نزدیک مجہول الحال کی خاص یہی دوسری قسم یعنی مجہول الحال باطناً کا نام ”مستور“ ہے۔

مجہول الحال باطناً کی حدیث کو بہت سے وہ محدثین بھی قبول کرتے ہیں جنہوں نے مجہول الحال ظاہر أو باطناً کی حدیث کو رد کر دیا ہے، تفصیل تو ضیح میں دیکھی جائے۔

(۳) مبہم: وہ راوی حدیث جس کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے، مبہم بھی دراصل مجہول ہی کی ایک نوع ہے اگرچہ محدثین نے از روئے اصطلاح اس کو الگ ایک خاص نام یعنی ”مبہم“ سے تعبیر کیا ہے، ورنہ مجہول و مبہم کی حقیقت اور حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جمہور محدثین کے نزدیک جب تک مبہم کے نام کی تعیین نہ ہو اس کی حدیث قابل قبول نہیں ہوگی، خواہ یہ ابہام الفاظ تعدیل کے ساتھ کیوں نہ ہو، جبکہ احناف اور محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اگر راوی کے نام کو تعدیل کے ساتھ مبہم کیا گیا ہے مثلاً ”حدثني الثقة“ سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس صورت میں وہ مقبول الروایت ہوگا، ”توثیق مبہم“ سے متعلق تفصیلات اوپر گزر چکی ہیں انھیں دیکھ لیا جائے۔

(ثم البُذْعَةُ): وهي السببُ التاسعُ من اسباب الطعن في الراوي، وهي (إما) أَنْ تَكُونَ (بمُكْفِرٍ) كَأَنَّ يَعْتَقِدَ لَا يَسْتَلِزِمُ الْكُفْرَ (أَوْ بِمُفْسِقٍ، فَالْأَوَّلُ لَا يَقْبَلُ صَاحِبُهَا الْجَمْعُ هُورٌ). وَقِيلَ: يَقْبَلُ مُطْلَقاً. وَقِيلَ: إِنْ كَانَ لَا يَعْتَقِدُ جَلَّ الْكَذِبِ لِنُصْرَةِ مَقَالَتِهِ قُبِلَ.

والتحقیقُ اَنَّهُ لَا يُرَدُّ كُلُّ مَكْفُرٍ ببدعتہ؛ لِأَنَّ كُلَّ طَائِفَةٍ تَدْعِي أَنَّ مَخَالَفَتِهَا مبتدعة، وقد تُبَالِغُ فَتُكْفِّرُ مَخَالَفَتِهَا، فَلَوْ أُخِذَ ذَلِكَ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَا يُسْتَلْزَمُ تَكْفِيرُ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ، فَالْمَعْتَمَدُ أَنَّ الْبِدْعَ تَرُدُّ رَوَايَتُهُ مِنْ أَنْكَرِ أَمْرًا مُتَوَاتِرًا مِنَ الشَّرْعِ، مَعْلُومًا مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ، وَكَذَا مَنْ إِعْتَقَدَ عَكْسَهُ، فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وَانْضَمَّ إِلَى ذَلِكَ ضَبْطُهُ لِمَا يَرَوِيهِ مَعَ وَرْعِهِ وَتَقْوَاهُ فَلَا مَانِعَ مِنْ قَبُولِهِ.

(مبتدع کی روایت کا حکم)

ترجمہ: پھر بدعت (اعتقادی کا درجہ) ہے، اور یہ راوی میں طعن کے اسباب میں سے نواں سبب ہے، اور بدعت (۱) یا تو ایسے امر کے سبب ہوگی جو کفر کی جانب منسوب کرنے والا ہے، جیسے ایسے امر کا اعتقاد رکھنا جو کفر کا مستلزم اور مقتضی ہے۔ (اور اس لزوم کا اس نے التزام بھی کیا ہے کہ اسے اپنے ذمہ لے لیا ہے) (۲) یا بدعت ایسے امر کے سبب ہوگی جو فسق کی جانب منسوب کرنے والا ہے۔

بدعت مکفرہ کا حکم

تو پہلی قسم والے بدعتی (کی حدیث کو) جمہور علماء قبول نہیں کرتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ (اس کی حدیث) مطلقاً (یعنی بغیر کسی تفصیل و قید کے) قبول کی جائے گی، اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ اپنی بدعت کی بات کی نصرت و تائید کے لئے جھوٹ کے حلال و جائز ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو (اس کی حدیث) قبول ہوگی (ورنہ نہیں)۔

اور محقق بات یہ ہے کہ بدعت کی بناء پر کفر کی جانب منسوب ہر بدعتی کی حدیث رد نہیں کی جائے گی، کیونکہ ہر مذہبی فرقہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا مخالف فریق بدعتی ہے، اور بسا اوقات مبالغہ سے کام لیتا ہے اور اپنے مخالف کی تکفیر کر دیتا ہے، لہذا اگر (ہر فریق کے) تکفیری قول کو علی الاطلاق عمومی طور پر مان لیا جائے تو یہ سارے فرقوں کی تکفیر کو مقتضی ہوگا (جس سے لازم آئے گا کہ کسی بھی فرقہ کی حدیث قبول نہ کی جائے) لہذا قابل اعتماد (بات یہ ہے کہ) بیشک (صرف) اس کافر ٹھہرائے ہوئے کی روایت رد کی جائے گی جس نے شریعت کے کسی قطعی امر کا انکار کیا ہے جس کا (خاص و عام میں مشہور ہونے کی بناء پر) دین میں ہونا یقینی و لا بدی طور پر معلوم ہے، اور اسی طرح

جو اس کے برعکس کا اعتقاد رکھے (یعنی جس چیز کا دین میں نہ ہونا بدیہی و لا بدی طور پر معلوم ہے اس کو دین میں داخل مانتا ہے تو بلاشبہ ایسے شخص کی حدیث مردود ہوگی) رہا وہ بدعتی جو صفت مذکورہ سے متصف نہیں ہے (یعنی جو شریعت کے کسی امر بدیہی و لا بدی کا منکر نہیں ہے) اور اس سے مل گیا ہے اس حدیث کا حفظ و ضبط جس کو وہ روایت کر رہا ہے اس کے (عرفاً) پرہیزگار متقی ہوتے ہوئے تو پھر اس کی حدیث کے قبول کئے جانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے (یعنی محض بدعتی ہونے کی وجہ سے اس کی حدیث رد نہیں کی جائیگی)

توضیح: البدعة: بَدْعٌ يَبْدَعُ (باب فتح) کا مصدر ہے، لغت میں بدعت کہتے ہیں بلا نمونہ و مثال کے کسی چیز کا بنانا و ایجاد کرنا، اور اصطلاح میں بدعت سے مراد ایسی نوپیدا اور گھڑی ہوئی چیز پر اعتقاد رکھنا جس کا وجود قرون متبرکہ (صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانے) میں نہیں تھا اور نہ ہی ادلہ شرعیہ میں سے کوئی دلیل اس پر دلالت کرتی ہے، جیسے خوارج، روافض، جہمیہ، معتزلہ، مرجہ وغیرہ اہل سنت والجماعت کے مخالف گمراہ فرقوں کے باطل عقائد و خیالات۔

بدعت اعتقادی کی مصنف نے دو قسمیں کی ہیں: (۱) بدعت مکفرہ: یعنی ایسے عقائد رکھنا جو کافر بنانے والے ہیں۔ (۲) بدعت مفسدہ: یعنی ایسے عقائد رکھنا جو فاسق بنانے والے ہیں۔

مصنف نے اس موقع پر بدعت مکفرہ کی وضاحت ان الفاظ سے کی ہے ”كَانَ يَعْتَقِدُ مَا يَسْتَلْزِمُ الْكُفْرَ“ یعنی ایسے اعتقاد رکھنا جو مستلزم کفر ہے، جبکہ تکفیر باللازم یعنی اگر کسی بات سے کفر لازم آ رہا ہے تو اس لازم کی وجہ سے تکفیر میں علماء نے کلام کیا ہے، چنانچہ خود مصنف کے تلمیذ رشید حافظ برہان الدین ابراہیم بن عمر البقاعی المتوفی ۸۸۵ھ نے اپنے شیخ یعنی مصنف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”مَنْ الْمَعْلُومُ أَنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ تَرَدُّ قَوْلَ مَنْ خَالَفَ فِيهَا وَرَبَّمَا كَفَرَتْهُ فَيَنْبَغِي التَّحَرُّى فِي ذَلِكَ، وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ يَحْكُمُ بِالْكَفْرِ عَلَى مَنْ كَانَ الْكَفْرُ صَرِيحَ قَوْلِهِ، وَكَذَا مَنْ كَانَ لَازِمَ قَوْلِهِ وَعُضْرُ عَلَيْهِ وَالتَّزَمُّهُ، وَأَمَّا مَنْ لَمْ يَلْتَزِمْ وَفَاضَلَ عَنْهُ فَانَّهُ لَا يَكُونُ كَافِرًا وَلَوْ كَانَ الْإِلْزَامُ كُفْرًا“ یہ بات معلوم ہے کہ ہر فرقہ اپنے مخالف فرقہ کی تردید کرتا ہے، اور بسا اوقات اس کی تکفیر بھی کر دیتا ہے، لہذا اس معاملہ میں حزم و احتیاط ضروری ہے، اور علم و تحقیق سے جو بات ظاہر ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ اسی شخص کی تکفیر کی جائے گی جس کا صریح قول کفر ہے، اور یہی حکم اس شخص کا ہے جس کے قول سے کفر لازم آ رہا ہے اور اس لازم کو بتائے جانے پر اس نے اسے اپنے ذمہ لے لیا اور خود کو اس کا پابند بتایا۔ لیکن جس نے اس لازم کو اپنے ذمہ نہیں

لیا بلکہ اس سے برأت کی تو اگرچہ اس کے قول سے کفر لازم آرہا ہے پھر بھی وہ کافر نہیں ہوگا۔
 تکفیر باللازم کے سلسلے میں مصنف کا یہ قول نہایت تحقیقی اور قابل اعتماد ہے۔ اسی لئے ان
 کے قول ”ما يستلزم الكفر“ کے ترجمہ میں بین القوسین یہ قید ذکر کی گئی ہے کہ ”اس نے اس
 لہجہ کا التزام بھی کر لیا ہے“

”فالاول لا يقبل صاحبها الجمهور الخ“ فرقہ مبتدعہ میں سے جن فرقوں کی تکفیر کی
 گئی ان کی حدیث کے بارے میں مصنف نے تین اقوال نقل کئے ہیں:

(الف) جمهور علماء ان کی روایت قبول نہیں کرتے ہیں، جبکہ حافظ ابن الصلاح کے کلام سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ جن مبتدعین کی تکفیر کی گئی ہے ان کی روایت کے عدم قبول پر اتفاق ہے، اس لئے
 کہ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف اور علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح میں اہل بدع
 کی روایت کے قبول و عدم قبول کے سلسلے میں علماء کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے
 ”اختلفوا في قبول رواية المبتدعة الذي لا يكفر بدعته“ جن مبتدعین کی ان کی بدعت
 کے سبب تکفیر نہیں کی گئی ہے ان کی روایت کے قبول میں علماء نے اختلاف کیا ہے، جس کا مفہوم
 یہی ہے کہ جن کی ان کی بدعت کی بناء پر تکفیر کی گئی ہے ان کی روایت کے عدم قبول میں اختلاف
 نہیں ہے، اور امام نووی نے اپنی تصانیف ”الارشاد، التقریب، اور شرح مسلم میں بصراحت لکھا
 ہے کہ ”مَنْ كَفَرَ بِدَعْتِهِ لَمْ يَحْتَجْ بِهِ بِالْإِتِّفَاقِ“ جن مبتدعین کی بر بنائے بدعت تکفیر کی گئی
 ہے ان کی روایت سے بالاتفاق احتجاج نہیں کیا جائیگا، لیکن یہ اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ
 خود مصنف کی اس تصریح سے واضح ہے۔

(ب) ”وقيل يقبل مطلقاً“ چنانچہ حافظ خطیب بغدادی ”الکفایہ“ میں لکھتے ہیں ”وقال
 جماعة من اهل النقل والمتكلمين: اخبار اهل الاهواء فكلها مقبولة وان كانوا
 كفارا او فساقا بالتاويل“ اہل نقل کی ایک جماعت (یعنی محدثین) اور متکلمین کا قول ہے کہ
 اہل بدعت کی کل خبریں مقبول ہیں اگرچہ وہ بالتاویل کافر و فاسق ہوں۔

(ج) ”وقيل ان كان لا يعتقد حل الكذب الخ“ کافر بالتاویل مبتدع اگر اپنے قول
 و مذہب کی تائید و نصرت میں کذب بیانی کو حلال و جائز نہیں مانتا ہے تو اس کی روایت قبول کی
 جائے گی، امام فخر الدین الرازی المتوفی ۵۰۶ھ نے اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب ”المحصل“ میں
 اسی کو اختیار کیا ہے۔ قاضی بیضاوی کی بھی یہی رائے ہے۔

لیکن ان تینوں اقوال کو علی الاطلاق کفر کی جانب منسوب اہل بدعت کی روایتوں کے بارے میں محدثین کے تعامل اور اصول کے اعتبار سے درست کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اہل بدعت جن پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے، ان کی یہ تکفیر اگر جمیع امت کے اصول سے متفق علیہ ہے تو بلاشبہ یہ کافر ہیں کیونکہ انھوں نے قطعیات شرعیہ کا انکار کر کے کفر کو خود اپنی ذات پر چسپاں کر لیا ہے، انھیں کوئی کافر کہے یا نہ کہے بہر صورت یہ کافر ہیں، جیسے وہ غالی روافض جو حضرت علیؑ وغیرہ کے اندر اللہ سبحانہ تعالیٰ کے حلول کا عقیدہ رکھتے ہیں، یا قیامت سے پہلے ان کے دنیا میں واپس آنے کو مانتے ہیں، (وغیر ذلک من الکفریات) لہذا ان کی روایت کے قبول کئے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، کیونکہ قبول روایت کی اولین شرط ”اسلام“ ہے۔

اور اگر مبتدع قطعیات شرعیہ کا منکر نہیں ہے پھر بھی برہنائے غلو و تشدد بعض لوگوں نے اسے کافر کہہ دیا ہے جیسے خلق قرآن، عدم رؤیت باری تعالیٰ وغیرہ کا اعتقاد رکھنے والوں کی بعض علماء نے تکفیر کی ہے، تو اس تکفیر سے وہ کافر نہیں ہوں گے بلکہ زیادہ سے زیادہ وہ فاسق بالتاویل ہوں گے، لہذا علی الاطلاق ان کی احادیث کو نہ رد کیا جائے گا اور نہ ہی قبول کیا جائے گا، اسی لئے ”بدعت مکفرہ“ سے متعلق اوپر مذکور تینوں مذاہب کو نقل کرنے کے بعد مصنفؒ لکھتے ہیں ”والتحقیق اللہ لا یؤدّ کل مکفر ببدعتہ الخ“ یعنی ہر کافر کہے ہوئے بدعتی کی حدیث رد نہیں کی جائے گی... بلکہ صرف اسی مبتدع کی حدیث علی الاطلاق مردود ہوگی جو شریعت کے کسی حکم قطعی کا جس کا دین میں ہونا یقینی و بدیہی طور پر معلوم ہے منکر ہے، اور اگر وہ شریعت کے حکم قطعی کا منکر نہیں ہے اور بدعت کے علاوہ اس میں عدالت کی ساری صفات موجود ہیں اور وہ اپنی مرویات کا حافظ و ضابط بھی ہے، تو اس کی حدیث کو قبول کئے جانے سے کوئی مانع نہیں ہے (اگرچہ کافر کہنے والوں نے انھیں کافر کہا ہے)

مصنفؒ سے پہلے اہل بدعت کے بارے میں یہی تحقیق مشہور محقق حافظ حدیث علامہ ابن دین العید بھی بیان کر چکے ہیں چنانچہ وہ اپنی مشہور کتاب ”الاقتراح“ میں لکھتے ہیں: ”الذی تقرّر عندنا انه لا تعتبر المذاهب فی الروایة، اذ لا نکفر احداً من اهل القبلة الا بانکار قطعی من الشریعة، فاذا اعتبرنا ذلك والضم الیه الورع والتقویٰ فحصل معتمد الروایة الخ“ یہ بات ہمارے (یعنی علمائے حدیث وفقہ وغیرہ) نزدیک ثابت و متعین ہو چکی ہے کہ قبول روایت میں مذہب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ ہم بجز شریعت کے حکم قطعی کے انکار

کے (بدعت کے سبب) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، تو اس اعتبار (وہ بدعتی جب مسلمان ٹھہرا) اور صفت اسلام کے ساتھ وہ (بدعت کے علاوہ بقیہ امور میں) پرہیزگار اور متقی بھی ہے تو اس کا روایت میں قابل اعتماد ہونا ثابت ہو گیا۔“

”مع وزعه وتقواہ“ مصنف کی اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ”حدیث صحیح“ کی تعریف کے ضمن میں آپ نے تقویٰ کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے ”والمراد بالتقویٰ اجتنابہ السيئة من شرك او فسق او بدعة“ اس تشریح کی رو سے تقویٰ اور بدعت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے پھر اس جگہ مبتدع کے بارے میں کیسے فرما رہے ہیں ”مع وزعه وتقواہ“ اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہاں تقویٰ سے مراد حقیقی تقویٰ نہیں بلکہ عرفی و ظاہری تقویٰ مراد ہے۔ ترجمہ میں بین القوسین (عرفاً) کا لفظ اسی لئے زیادہ کیا گیا ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ بدعت کے علاوہ دیگر امور میں پرہیزگار و متقی ہے۔ تو صحیح میں (بدعت کے علاوہ اس میں عدالت کی ساری صفات موجود ہیں) کی عبارت سے اس دوسرے جواب کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ ”فانہم“

(والثانی) وهو من لا تقتضى بدعته التكفير اصلاً، وقد اختلف ايضاً في قبوله ورده. فقيل: يُردُّ مطلقاً، وهو بعيد، واكثر ما عُيِّل به أنَّ في الرواية عنه ترويحاً لامره، و تنويهاً بذكره، وعلى هذا فينبغي أن لا يُروى عن مبتدع شيء يُشارِكه فيه غير مبتدع.

وقيل: تُقبل مطلقاً، إلا إن اعتقد حلَّ الكذب، كما تقدم. وقيل: (يُقبل من لم يكن داعيةً) إلى بدعته لأن تزوين بدعته قد يحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه، وهذا (في الاصح). وأغرب ابن حبان فادّعى الاتفاق على قبول غير الداعية من غير تفصيل. نعم، الاكثر على قبول غير الداعية (إلا إن روى ما يُقوِّى بدعته فيردُّ على المذهب المختار، وبه صرح) الحافظ ابو اسحاق ابراهيم بن يعقوب (الجوزجاني شيخ) ابى داؤد، و(النسائي) في كتابه ”معرفة الرجال“ فقال في وصف الرواة: فمنهم زالغ عن الحق - اى عن السنة - صادق اللہجة، فليس فيه حيلة إلا أن يُؤخذ من حديثه ما لا يكون منكراً اذا لم يُقوِّ به بدعته. انتهى. وما قاله مُتَّجِه لان العلة التي بها يُردُّ حديث الداعية واردة فيما اذا كان ظاهر المروى يوافق مذهب المبتدع

ولو لم یکن داعیۃ، واللہ سبحانہ اعلم۔

(بدعت مفسقہ کا حکم)

ترجمہ: اور دوسرا (یعنی جس کی بدعت اس کوفسق کی جانب منسوب کرنے والی ہے) یہ وہ مبتدع ہے جس کی بدعت کفر کا بالکل تقاضا نہیں کرتی ہے اس کی (روایت کے) قبول و رد میں بھی اختلاف کیا گیا ہے (جو تین اقوال پر مشتمل ہے)

(الف) کہا گیا ہے (اس کی حدیث بغیر کسی تفصیل کے) مطلقاً رد کر دی جائے گی اور یہ قول (ائمہ حدیث کے شائع تعامل سے) بعید ہے، اور اس قول کی (وہ دلیل و حجت جو زیادہ تر پیش کی گئی ہے یہ ہے کہ مبتدع سے روایت کرنے میں اس کے امر (بدعت) کو فروغ دینا اور اس کے ذکر کی قدر افزائی کرنا ہے، اور اس دلیل پر تو یہ مناسب ہوگا کہ مبتدع سے کوئی ایسی حدیث نہیں روایت کی جائے گی جس کی روایت میں غیر مبتدع بدعتی کا شریک ہے۔

(ب) اور کہا گیا ہے کہ (داعیہ وغیر داعیہ کی تفصیل کے بغیر) علی الاطلاق قبول کی جائے گی، لیکن اگر (اپنے مذہب یا ہم مذہب کی تائید و نصرت میں) جھوٹ کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہے (تو اس وقت اس کی حدیث نہیں قبول کی جائے گی، جیسا کہ (بدعت مکفرہ کے بیان میں) گذر چکا ہے۔

(ج) اور کہا گیا ہے کہ جو مبتدع اپنی بدعت کا داعی نہیں ہے (اس کی حدیث قبول کی جائے گی) اور جو داعی ہوگا اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی) کیونکہ (دوسروں کو اس کی جانب مائل کرنے کی غرض سے) اپنی بدعت کو خوشنما اور اچھا بنا کر (پیش کرنے کی خواہش) بسا اوقات اسے روایتوں (کے الفاظ) میں تحریف اور ان کے معانی کو اپنے مذہب کی چاہت کے مطابق ڈھال دینے پر آمادہ کر سکتی ہے، اور یہی (آخری قول تینوں اقوال) میں اصح ہے، اور ابن حبان نے ایک نرالی بات کہہ دی کیونکہ دعویٰ کر دیا کہ غیر داعیہ کی روایت کو بغیر کسی تفصیل کے قبول کئے جانے پر اتفاق ہے، ہاں (یہ درست ہے کہ) اکثر محدثین غیر داعیہ کی روایت کو قبول کئے جانے (کے مذہب) پر ہیں، لیکن اگر مبتدع ایسی حدیث روایت کرے جو (بظاہر) اس کی بدعت کی تائید کرتی ہے تو مذہب مختار پر وہ رد کر دی جائے گی، اس بات کی تصریح کی ہے حافظ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوزجانی امام ابوداؤد اور امام نسائی کے شیخ نے اپنی کتاب ”معرفۃ الرجال“ میں چنانچہ

انہوں نے راویان حدیث کے وصف کے (شمن) میں لکھا ہے "ومہم زالع عن الحق (ای عن السنۃ) صادق اللہجة فلیس فیہ حیلۃ إلا أن یوحد من حدیثہ مالا یكون منکرا، اذ لم یقو بہ بدعتہ۔ انتہی (ای کلام الجوز جالی)۔ اور ان راویان حدیث میں بعض سنت سے ثابت حق سے ہٹے ہوئے ہیں، سچ بولنے والے ہیں تو ان کی حدیث (کے دفع و ترک) میں کوئی حیلہ و تدبیر نہیں ہے، سوائے اسکے کہ ان کی حدیثوں میں سے غیر منکر حدیث قبول کی جائے گی بشرطیکہ مبتدع نے اس حدیث کی روایت سے اپنی بدعت کو مضبوط اور قوی نہیں کیا ہے (یعنی مبتدع صادق اللہجہ کی حدیث کے ترک کی کوئی تدبیر و حیلہ نہیں اس کی غیر منکر وہ حدیث بھی ترک کر دی جائے گی جس سے بظاہر اس کی بدعت کو تقویت پہنچ رہی ہے)

حافظ جوزجانی نے جو بات کہی ہے وہ حسن و مقبول ہے، کیونکہ وہ علت (یعنی ترمین بدعت) جس کے سبب داعیہ کی حدیث رد کر دی گئی ہے موجود ہے اس صورت میں جبکہ اس کی مروی حدیث کا ظاہر مطابق و موافق ہو مبتدع کے مذہب کے اگرچہ وہ مبتدع داعیہ نہ ہو، واللہ سبحانہ اعلم۔

توضیح: وہ مبتدع جن کی تکفیر متفق علیہ و مقبول نہیں ہے جیسے غیر غالی خوارج، معتزلہ، روافض وغیرہ اہل سنت والجماعت سے علاحدہ فرقوں سے متعلق وہ راویان حدیث جن میں بدعت کے علاوہ دیگر شرائط قبول پائی جاتی ہیں ان کی روایت کے قبول و رد میں بھی علمائے اہل سنت والجماعت مختلف الرائے ہیں، مصنفؒ نے اس سلسلے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں۔

(الف) "فقیل یوڈ مطلقاً" یعنی مبتدع کی روایت داعیہ وغیرہ داعیہ وغیرہ کی تفصیل کے بغیر علی الاطلاق مردود ہوگی، کیونکہ فاسق کی حدیث کے رد پر اتفاق ہے، اور یہ مبتدعین فاسق ہیں اگرچہ بالتاویل لیکن تاویل کا یہ عذر مقبول نہیں ہے بلکہ یہ لوگ اپنے مذہب اور تاویل دونوں اعتبار سے فاسق ہیں لہذا ان کا فسق غیر متاویل فاسق سے بڑھا ہوا ہے۔ سلف کی ایک جماعت کا بھی مذہب ہے، اور اسی کے قائل امام مالک اور ان کے تمام مقلدین ہیں، اور قاضی ابوبکر باقلانی المتوفی ۴۰۳ھ اور ان کے تبعین بھی اسی مذہب پر ہیں، اور شیخ ابوالحسن علی المعروف بہ سیف الدین الآمدی المتوفی ۶۳۱ھ نے اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب "احکام الاحکام فی اصول الاحکام" میں اکثر علماء کا یہی مذہب نقل کیا ہے، معروف تابعی امام محمد ابن سیرین کے درج ذیل قول سے بھی آمدی کے نقل کی تائید ہوتی ہے، امام مسلم اپنی "صحیح" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ امام ابن سیرین

بیان کرتے ہیں کہ لم یكونوا یسئلون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سَمَوْنَا
لَنَا رِجَالَكُمْ فَيُنْظَرُ اِلَى اَهْلِ السَّنَةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ اِلَى اَهْلِ الْبَدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ
حَدِيثُهُمْ“ عام طور پر علماء راوی حدیث سے سند کا مطالبہ نہیں کرتے تھے، لیکن جب (شہادت
عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے وقت سے) فتنہ رونما ہو گیا (اور خوارج و روافض وغیرہ مبتدع فرقے پیدا
ہو گئے) تو علماء حدیث کے راویوں سے بیان سند کا مطالبہ کرنے لگے تاکہ غور کر لیا جائے کہ سند
کے رجال اہل سنت ہیں تو ان کی روایت قبول کی جائے، اور معلوم ہو جائے کہ یہ رجال اہل بدعت
ہیں تاکہ ان کی روایت رد کر دی جائے۔“ امام ابن سیرین اپنے دور کا معمول بیان کر رہے ہیں
جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عہد تابعین میں عام طور پر مبتدع کی روایت قبول نہیں کی جاتی تھی،
واللہ اعلم بالصواب۔

”وہو بعید“ مصنف رحمہ اللہ کو حافظ ابن الصلاح کی طرح اس مذہب سے اتفاق نہیں ہے،
اسی لئے فرما رہے ہیں ”وہو بَعِيدٌ“ یعنی یہ مذہب عام محدثین کے طریق عمل سے دور ہے
چنانچہ حافظ ابن الصلاح نے اس دوری کی تفصیل یہ بیان کی ہے ”الاول بعید مباعِدٌ للشائع
عن ائمة الحديث فان كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاء وفي
الصحيحين كثير من احاديثهم في الشواهد والاصول“

یہ پہلا قول (یعنی مبتدع کی روایت کو مطلقاً رد کر دینے کا) ائمہ حدیث کے عام و رائج طریقہ
سے بعید اور الگ ہے، کیونکہ ان کی کتابیں مبتدعین کی روایتوں سے بھری ہوئی ہیں (حتی کہ)
صحیحین میں (بھی) ان کی بہت ساری حدیثیں محل شواہد و اصول میں موجود ہیں۔

”واكثر ما عُلِّلَ به الخ“ اپنے اس قول سے مصنف اس مذہب کے ماننے والوں کی اس
دلیل کو بیان کر رہے ہیں جس کا ذکر ان میں بہت کثرت سے کیا جاتا ہے، لہذا یہ شبہ نہ کیا جائے کہ
یہ تو صرف دلیل واحد ہے پھر اسے اکثر سے کیونکر تعبیر کر رہے ہیں، یعنی مصنف کی مراد اس دلیل کی
کثرت نہیں بلکہ اس کے ذکر کی کثرت ہے۔

اس مذکورہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مبتدع کی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید
ہو رہی ہے تو اس سے روایت کرنے میں اس کے مذہب کی ترویج و اشاعت لازم آئے گی جس
کا فساد ظاہر ہے، اور اگر وہ حدیث اس کے مذہب کے بظاہر موافق نہیں ہے تو اس سے روایت
کرنے میں اس بات کا اظہار ہوگا کہ وہ حدیث روایت کرنے کا اہل ہے جو اس کی شان کی بلندی

کو مستلزم ہے جبکہ شرعی مصلحت مبتدع کی توہین اور بے توقیری کی طالب ہے، اس لئے بہر صورت مبتدع کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

”وعلیٰ هذا الخ“ یہاں سے مصنف ”اوپر مذکور دلیل کو رد کر رہے ہیں کہ اس دلیل کی بنیاد پر مبتدع کی جملہ روایتوں کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس کی صرف وہ روایتیں مقبول نہیں ہوں گی جس کو غیر متبدع یعنی اہل سنت میں سے بھی کوئی شخص روایت کر رہا ہے، یعنی اس وقت مبتدع کی توہین و توقیر کی غرض سے اس کی روایت کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر مبتدع کے علاوہ کوئی اور اس حدیث کو روایت نہیں کرتا ہے تو اس وقت وہ حدیث اس سے قبول کی جائیگی، کیونکہ اہانت متبدع کے مقابلہ میں حدیث کی تحصیل اور اس کی اشاعت کی مصلحت رائج ہوگی۔ حافظ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں کہ اسی تفصیل کی جانب حافظ ابن دقیق العید کا میلان ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”ان وافقه غیرہ فلا یلتفت الیہ اخماً لبدعته واطفاءً لئارہ... وان لم یوافقه احد، ولم یوجد ذلك الحديث ونشر تلك السنة علی مصلحة اهانته واطفاء بدعته“

یعنی اس حدیث کی روایت میں اگر غیر مبتدع اس کا موافق ہے تو مبتدع کی بدعت کی آگ کو ٹھنڈا کرنے کی غرض سے اس کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا... اور اگر کوئی اس کا موافق نہیں ہے، اور یہ حدیث صرف اسی کے پاس پائی جا رہی ہے، اور اسی کے ساتھ وہ سچا اور جھوٹ سے محترز ہے اور (بدعت کے علاوہ دیگر امور شرعیہ میں) وہ تدین میں مشہور ہے، اور اس حدیث کا اس کی بدعت سے تعلق نہیں ہے تو اس صورت میں یہی مناسب ہے کہ اس حدیث کی تحصیل اور اس کی اشاعت کی مصلحت کو اس کی اہانت کی مصلحت پر مقدم رکھا جائے۔

تنبیہ: مصنف کے قول وعلیٰ هذا الخ یہ بھی مذکور توجیہ حافظ سخاوی تلمیذ مصنف کی مختار و پسندیدہ ہے جسے انھوں نے فتح المغیث میں ذکر کیا ہے، جس کی ایک توجیہ ملا علی قاریؒ نے اپنی شرح الشرح میں کی ہے جسے مولانا عبداللہ ٹوکی نے اپنے حاشیہ میں نقل کیا ہے۔ بندہ کے نزدیک حافظ سخاویؒ کی بیان کردہ توجیہ ملا علی قاریؒ کی نقل کردہ توجیہ سے بہتر ہے اسی لئے صرف اسی کو یہاں نقل کیا گیا ہے۔

(ب) ”وقیل تقبل مطلقاً، الا ان اعتقد حل الکذب کما تقدم“ یعنی اگر مبتدع اپنے مذہب یا اہل مذہب کی تائید و نصرت میں جھوٹ کو جائز نہیں سمجھتا ہے تو وہ خواہ اپنی بدعت کا

داعی ہے یا داعی نہیں ہے یہ صورت اس کی حدیث مقبول ہوگی، اور اگر مذکورہ بالا غرض کے لئے جھوٹ کو جائز مانتا ہے تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ خطیب بغدادی نے ۳۱ لکھا ہے میں قتل کیا ہے کہ فقہاء (مجتہدین) میں سے یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے، کیونکہ محمد بن صراحت کی ہے کہ **تُكْبَلُ شِبَادَةُ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ إِلَّا الْخَطَّابِيَّةَ مِنَ الرَّافِضَةِ**، ذہیم بیرون **الشِبَادَةُ بِالْمُزَوَّرِ لِمَوَاقِفِهِمْ**، اہل بدعت کی شہادۃ (اور یہی حکم روایت کا بھی ہے) قبول کی جائے گی سوائے فرقہ روافض میں سے فرقہ خطابیہ کی اس لئے کہ یہ لوگ اپنے موافق کے حق میں جھوٹی شہادت کے قائل ہیں۔ اور یہی مذہب ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، قاضی ابویوسف اور امام ابو حنیفہ کا بھی قتل کیا گیا ہے، امام حاکم نے "المندخل" میں لکھا ہے کہ یہی اکثر ائمہ کا قول ہے، اور امام فخر الدین رازوی نے "المکھول" میں کہا ہے کہ یہی مذہب برحق ہے، نیز حنفیہ و شافعیہ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

(ج) **تَوَقُّلٌ يُقْبَلُ مِنْ نَحْوِ يَكُنْ دَاعِيَةُ الْفَحْشِ** تیسرا قول یہ ہے کہ مبتدع اگر اپنی بدعت کی طرف دعوت نہیں دیتا ہے تو اس کی روایت (یعنی الاطلاق) قبول کی جائے گی، اور اگر اپنی بدعت کا داعی ہے (حضرات محدثین کی اصطلاح میں اسی کا نام "مذہبیہ" ہے یعنی واقع میں جہاں قتل کو زیادہ کر کے صفت کو اسم کی جانب منتقل کر دیا ہے) تو قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہی مذہب کی جانب دعوت دینے والے کی یہ شدید خواہش ہوتی ہے کہ وہ کسی طرح لوگوں کے دلوں کو اپنے مذہب کی جانب مائل کر لے، اور یہ اوقات خواہش کی یہ شدت و زیادہ اسے حدیث میں تحریف کرنے اور اس کی غلط تاویل کرنے پر آمادہ کر دیتی ہے اس لئے اس کے صدق اور سچائی پر اعتماد اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے **"هَذَا تَوَقُّلٌ يَدْعُوهُ قَدْ يَحْتَسِبُ الْفَحْشُ"** اسی بات کو بیان کیا ہے، اور غیر داعیہ کا چونکہ یہ حال نہیں ہے اس لئے وہ اس تہمت سے بری ہے، لہذا اس کی روایت لائق قبول ہوگی۔

حافظ ابن الصلاح نے اسی قول کو اصل و اولیٰ یعنی سب سے درست اور بہتر قرار دیا ہے اور صراحت کی ہے کہ اسی کے قائل کثیر اکثر علماء ہیں، مصنف نے بھی اسی قول کو اصح کہا ہے، البتہ حافظ ابواسحاق بخاری نے "غیر داعیہ" کے ساتھ یہ قید بھی زیادہ کی ہے، غیر داعیہ کی وہی حدیث مقبول ہوگی جس سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید نہیں ہو رہی ہے، اور اگر اس کی مروی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے تو غیر داعیہ ہونے کے باوجود اس کی روایت رد کر دی

جائے گی۔ مصنفؒ نے حافظ جو ز جانی کی اس تفصیل کو پسند کیا ہے اور مدلل طور پر اس کو مذہب مختار قرار دیا ہے، حافظ جو ز جانی نے غیر داعیہ کی حدیث کے متعلق جو تفصیل ذکر کی ہے اسی طرح بعض محدثین ”داعیہ“ کی روایت میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ داعیہ کی وہ حدیث جس سے اس کے بدعی مذہب کی تردید ہوتی ہے وہ مقبول ہوگی، اس آخری تفصیل کو مصنف نے فتح الباری شرح البخاری کے مقدمہ ”ہدی الساری“ میں ذکر کیا ہے۔

خلاصہ بحث:

لغت میں بدعت کا معنی بغیر نمونہ کے کسی نئی چیز کا بنانا، اور اصطلاح میں بدعت کہتے ہیں، ایسی بات کا اعتقاد رکھنا جس کا وجود قرون اولیٰ متبرکہ میں نہیں تھا اور نہ ہی اذلہ شرعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفرہ: وہ بدعت جس کے سبب بدعتی کی تکفیر کی گئی ہے، یعنی ایسی بدعت جو کسی حکم شرعی قطعی جس کا دین میں ہونا یقینی و بدیہی طور پر معلوم ہے کے انکار پر مشتمل ہے۔

(۲) بدعت مفترقہ: وہ بدعت جس کے سبب بدعتی کو فاسق کہا گیا ہے، یعنی ایسی بدعت جو کو بالکل نہیں چاہتی ہے۔

مبتدع کی روایت کا حکم: (الف) اگر اس کی بدعت مکفرہ ہے تو ایسے بدعتی کی روایت مطلقاً مردود ہوگی، کیونکہ قبول حدیث کی اولین شرط اسلام ہے جو اس میں موجود نہیں ہے۔

(ب) اگر اس کی بدعت مفترقہ ہے تو متاخرین محدثین کے نزدیک مختار و واضح یہ ہے کہ اگر وہ مبتدع داعیہ نہیں ہے اور نہ ہی اس کی مروی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے تو دیگر شرائط قبول کی موجودگی میں اس کی روایت مقبول ہوگی۔

تنبیہ: اگر کسی بدعتی کی بعض علماء نے تکفیر کی ہے لیکن یہ تکفیر جمیع امت کے اصول و قواعد کے مطابق نہیں ہے، یعنی یہ بدعتی کسی امر شرعی قطعی کا منکر نہیں ہے، تو عدم قبول روایت میں اس تکفیر کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حکم وہی ہوگا جو بدعت مفترقہ کے حامل بدعتی کا ہے۔

(ثُمَّ سُوءُ الْحِفْظِ) وَهُوَ السَّبَبُ الْعَاشِرُ مِنْ اسْبَابِ الطَّعْنِ، وَالْمُرَادُ بِهِ مَنْ لَمْ يَرْجُحْ جَانِبُ اَصَابَتِهِ عَلَى جَانِبِ خَطِيئِهِ، وَهُوَ عَلَى قَسْمَيْنِ: (اِنْ كَانَ لَازِمًا) لِلرَّوَايَةِ فِي جَمِيعِ حَالَاتِهِ (فَهُوَ الشَّاذِ عَلَى رَأْيِ) بَعْضِ اَهْلِ الْحَدِيثِ (اَوْ) اِنْ

كَانَ سُوءَ الْحِفْظِ (طَارِئًا) عَلَى الرَّاوِي، إِمَّا لِكِبَرِهِ، أَوْ لِدَهَابِ بَصَرِهِ، أَوْ لِاحْتِرَاقِ كَتَبِهِ، أَوْ عَدَمِهَا، بِأَنْ كَانَ يَعْتَمِدُهَا فَرَجَعَ إِلَى حِفْظِهِ فَسَاءَ (ف) هَذَا مَرُّ (الْمُخْتَلِطِ) وَالْحَكْمُ فِيهِ أَنَّ مَا حَدَّثَ بِهِ قَبْلَ الْاِخْتِلَاطِ إِذَا تَمَيَّزَ قَبْلَ، وَأَذِلَّ يَتَمَيَّزُ تَوَقَّفَ فِيهِ، وَكَذَا مَنْ اِشْتَبَهَ الْأَمْرُ فِيهِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْآخِلِينَ عَنْهُ، (وَمَتَى تُوْبِعَ السَّيِّءُ الْحِفْظَ بِمُعْتَبَرٍ) كَانَ يَكُونُ فَوْقَهُ أَوْ مِثْلَهُ، لِأَدْوَنِهِ، (وَكَذَا) الْمُخْتَلِطُ الَّذِي لَا يَتَمَيَّزُ، وَكَذَا (الْمُسْتَوْرُو) وَالْإِسْنَادُ (الْمُرْسِلُ) كَذَا (الْمُدَلِّسُ) إِذَا لَمْ يُعْرَفِ الْمَحْذُوفُ مِنْهُ (صَارَ حَدِيثُهُمْ حَسَنًا لَا لِدَاتِهِ، بَلْ وَصَفُهُ بِذَلِكَ (ب) اِعْتِبَارِ (الْمَجْمُوعِ) مِنَ الْمَتَابِعِ وَالْمَتَابِعِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اِحْتِمَالُ كَوْنِ رَوَايَتِهِ صَوَابًا، (وَعَبْرَ صَوَابٍ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ فَإِذَا جَاءَتْ مِنَ الْمُعْتَبَرِينَ رَوَايَةٌ مُوَافِقَةٌ لِأَحَدِهِمْ رَجَحَ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ مِنَ الْاِحْتِمَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ، وَذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ مَحْفُوظٌ، فَارْتَقَى مِنْ دَرَجَةِ التَّوَقُّفِ إِلَى دَرَجَةِ الْقَبُولِ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

وَمَعَ اِرْتِقَائِهِ إِلَى دَرَجَةِ الْقَبُولِ فَهُوَ مُنْحَطٌّ عَنْ رُتْبَةِ الْحَسَنِ لِدَاتِهِ، وَرَبَّمَا تَوَقَّفَ بَعْضُهُمْ عَنْ اِطْلَاقِ اسْمِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ. وَقَدْ اِنْقَضَى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَتْنِ مِنْ حَيْثُ الْقَبُولُ وَالرَّدُّ.

(سور الحفظ)

ترجمہ: پھر سور الحفظ (کا درجہ) ہے اور یہ اسباب طعن میں سے دسواں سبب ہے، اور سور حفظ (سے متصف یعنی سئی الحفظ) سے مراد وہ شخص ہے جس کی درستگی کی مقدار اس کی خطا کی مقدار پر غالب نہیں ہے (یعنی اس کی خطا یا تو درستگی سے زیادہ ہے یا برابر ہے) اور یہ دو قسموں پر ہے، اگر سور حفظ (حافظ کی خرابی) راوی کو لازم ہے اس کے سارے حالات میں (یعنی راوی کے ساتھ دائم ہے نہ کہ کسی عارض کی وجہ سے کسی وقت واقع ہو گیا ہے) تو یہی راوی (ہے جس کی مروی حدیث) بعض محدثین کی رائے پر شاذ ہے، یا اگر سور حفظ (نئے طور پر) راوی کو پیش آ گیا ہے، یا تو اس کی کبرستی کی وجہ سے، یا اس کی ناپیدائی کے سبب سے، یا اس کی کتابوں کے جل جانے کی بنا پر، یا کتابوں کے (جو اس کے پاس تھیں) معدوم ہو جانے سے، کیونکہ (روایت حدیث میں)

کتابوں پر اعتماد کرتا تھا بس (بینائی کے ختم اور کتابوں کے معدوم ہو جانے پر) اپنے حافظہ کی طرف رجوع کیا تو حافظہ (کتابوں کی مراجعت نہ ہونے کی بنا پر) خراب ہو گیا تو یہی مخطیط (حدیث) ہے۔

مخطیط کی حدیث کا حکم: اور اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اختلاط پیش آنے سے پہلے جو احادیث روایت کی ہیں مقبول ہوں گی جبکہ تمیز ہو (یعنی معلوم ہو کہ یہ اختلاط سے پہلے کی مرویات میں کونسی اختلاط سے پہلے کی ہیں اور کونسی بعد کی ہیں) تو ان کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا اور اسی طرح اس شخص (کا حکم ہے) جس کا خود اختلاط کا معاملہ مشتبہ ہے (کہ یہ مخطیط ہے یا نہیں، یا جس کے اختلاط کا ابتداء زمانہ مشتبہ ہے) کہ اسے کب اختلاط پیش آیا ہے، یعنی ان کی مرویات کے قبول کرنے میں بھی توقف کیا جائے گا) اور یہ (یعنی اختلاط سے پہلے، اور اختلاط سے بعد کی مرویات کی تعیین) مخطیط سے روایت کرنے والوں کے اعتبار سے معلوم ہوگی (یعنی اس اعتبار سے کہ انھوں نے کب اور کہاں مخطیط سے اخذ حدیث کی ہے۔

اور جب سنی الحفظ کی موافقت کی جائے کسی قابل اعتبار کے ذریعہ جسے یہ موافقت کرنے والا (حفظ وضبط میں) سنی الحفظ سے اعلیٰ ہے یا متابعت کی اہلیت میں) سنی الحفظ کے مثل ہے، اس سے کم درجہ کا نہیں ہے (یعنی ایسا نہیں جو متابع نہ بن سکتا ہو) اور یونہی وہ مخطیط (جس کی مرویات کے بارے میں معلوم نہیں کہ کون سی اختلاط سے پہلے کی اور کونسی اختلاط کے بعد کی ہیں) اور یونہی مستور، اور مسند مرسل کا راوی اور مسند مدلس کا راوی جبکہ سند سے محذوف غیر معلوم ہے (کیونکہ سند مدلس میں محذوف راوی اگر کسی ذریعہ سے معلوم و متعین ہو جائے تو اس کی عدالت و جرح کی لحاظ سے اس پر حکم عائد ہوگا) ان سب کی احادیث (متابعت) سے حسن ہو جائیں گی مگر حسن لذاتہ نہیں، بلکہ حسن سے ان کا متصف ہونا متابع و متابع کے مجموعہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ ان مذکورہ راویوں میں سے ہر ایک میں ان کی روایت کے درست، اور غیر درست ہونے کا احتمال برابر و یکساں درجہ میں ہے، تو جب قابل متابعت راویوں کی روایت ان میں سے کسی کے موافق آگئی تو ان کی مذکورہ محتمل دونوں جانبوں میں سے ایک جانب رائج ہو گیا اور اس حاصل ترجیح نے بتا دیا کہ یہ حدیث محفوظ ہے اس لئے یہ درجہ توقف سے اوپر اٹھ کر درجہ قبول میں پہنچ گئی، واللہ اعلم۔

اور درجہ قبول تک پہنچ جانے کے باوجود یہ درجہ حسن لذاتہ سے نیچے ہوگی، اور بسا اوقات بعض محدثین اس پر حسن کا نام بولنے سے توقف کرتے ہیں۔

توضیح: ”والمراد به من لم یرجح جانباً اصابتہ الخ“ مصنف نے گذشتہ صفحات میں اسباب طعن کی تعداد کے ضمن میں ”سور الحفظ“ کا جو معنی ذکر کیا تھا، وہاں سور حفظ کی تعریف اور اس پر واقع اشکال سے متعلق ضروری تفصیلات ذکر کی جا چکی ہیں، لہذا یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، مذکور بحث کو دوبارہ دیکھ لی جائے۔

”ان کان لازماً للراوی فی جمیع حالاتہ الخ“ یعنی اگر سور حفظ راوی کے ساتھ دائم ہو کسی حال میں اس سے جدا نہ ہو تو اس کی مروی حدیث بعض محدثین کی راے پر ”شاذ“ کہلائے گی، اس اصطلاح کے تحت ”حدیث شاذ“ کی دو قسمیں ہو جائیں گی ایک وہ جس میں ثقہ اپنے سے اوثق و ارجح کی مخالفت کرے، اور دوسری وہ جس کی روایت میں سنی الحفظ منفرد ہے، اسی طرح منکر کی بھی دو قسمیں ہوں گی ایک وہ جس میں ضعیف ثقہ کی مخالفت کرے، اور دوسری وہ جس کی روایت میں اضعف منفرد ہے، چنانچہ حافظ البقائی شرح الفیۃ الحدیث کے حاشیہ میں لکھتے ہیں ”المنکر اسم لما خالف فیہ الضعیف الذی ینجبر و ہذہ بمثلہ الثقۃ، او تفرد بہ الاضعف الذی لا ینجبر و ہذا بمتابعتہ مثلاً“ ”المنکر“ نام ہے اس حدیث کا جس میں وہ ضعیف جس کا ضعف اپنے جیسے راوی کی متابعت سے دور ہو جائے مخالفت کرے ثقہ کی، یا جس کی روایت میں وہ ضعیف تر راوی منفرد ہو جس کا ضعف اپنے جیسے راوی کی متابعت سے دور نہیں ہوتا ہے، اور شاذ نام ہے اس حدیث کا جس میں ثقہ مخالفت کرے اوثق کی، یا جس کی روایت میں خفیف الضبط منفرد ہے، خفیف الضبط سے مراد وہ ضعیف ہے جس کا ضعف اپنے جیسے لائق متابعت راوی کی موافقت سے دور ہو جاتی ہے۔

”و کذا من اشتبه الامر فیہ“ یعنی جس طرح اس مختلط کی حدیث قبول کرنے سے توقف کیا گیا ہے جس کی حدیث کا معاملہ مشتبہ ہے یعنی یہ تمیز نہیں ہے کہ مختلط نے اپنی کن مرویات کو اختلاط سے پہلے روایت کیا ہے، اور کن احادیث کو اختلاط پیش آ جانے کے بعد روایت کی ہے، اتنا طرح اس شخص کی حدیث قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا جس کے خود اختلاط کا معاملہ مشتبہ ہے کہ یہ واقعی مختلط ہے یا نہیں، یا جس کے ابتداء اختلاط کا زمانہ مشتبہ ہے کہ کب اسے اختلاط پیش آیا ہے، جیسے مشہور امام حدیث سعید بن ابی عروبہ کے زمانہ اختلاط میں اختلاف واقع ہوا ہے، چنانچہ ”دحیم“ کا قول ہے کہ یہ ۱۴۵ھ میں مختلط ہو گئے تھے، اور عبد الوہاب بن عطاء الخفاف سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کا اختلاط ۱۴۸ھ میں واقع ہوا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ۱۴۳ھ میں یہ مختلط

ہو گئے تھے۔

”وَأَمَّا يُعْرِفُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْآخِذِينَ عَنْهُ“ یعنی مختلط کی روایتوں میں یہ تمیز کہ یہ اختلاط سے پہلے کی ہیں اور یہ اختلاط کے بعد کی ہیں مختلط سے روایت کرنے والوں میں نظر آنے سے ہوگی، کیونکہ ان روایت کرنے والوں میں بعض وہ ہیں جنہوں نے اختلاط سے پہلے روایت کی ہے اور بعض وہ ہیں جنہوں نے اختلاط کے بعد اس سے روایت کیا ہے، اور بعض وہ ہیں جنہوں نے دونوں حالتوں میں روایت کی ہے۔ چنانچہ مشہور امام حدیث عطاء بن سائب آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، امام شعبہ، سفیان ثوری، حماد بن زید، اور حماد بن سلمہ نے ان سے اختلاط سے پہلے حدیث کی سماعت کی ہے لہذا جس حدیث کو ان چاروں میں سے کوئی عطاء بن سائب سے روایت کرے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ روایت قبل از اختلاط کی ہے، جو قابل قبول ہے اور جریر بن عبد الحمید نے ان سے اختلاط کے بعد اخذ حدیث کیا ہے، لہذا جریر بن عبد الحمید ان سے جو حدیث روایت کریں گے معلوم ہو جائے گا کہ یہ اختلاط کے بعد کی ہے، جو لائق قبول نہیں ہے، اور ابو عوانہ نے ان سے دونوں حالتوں میں روایت سنی ہے یعنی اختلاف سے پہلے اور اختلاط کے بعد اور بغیر تمیز کے عطاء سے روایت کرتے ہیں، لہذا اس عدم تمیز کی بنا پر ابو عوانہ کی عطاء سے حدیثوں کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا۔

”وَمَنْ ثَوَّبَ السَّيِّئَ الْحَفِظَ بِمَعْتَبَرٍ الْخ“ حافظ قاسم بن قطلوبغا اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ (استاذ محترم یعنی) مصنف نے متابعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ”اِذَا تَابَعَ السَّيِّئَ الْحَفِظَ شَخْصٌ فَوْقَهُ انْتَقَلَ بِسَبَبِ ذَلِكَ إِلَى دَرَجَةِ ذَلِكَ الشَّخْصِ، وَيَنْتَقِلُ ذَلِكَ الشَّخْصُ إِلَى أَعْلَى دَرَجَةِ نَفْسِهِ الَّتِي كَانَ فِيهَا، حَتَّى يَتَرَجَّحَ عَلَى مَسَاوِيهِ مِنْ غَيْرِ مُتَابَعَةِ مَنْ دُونَهُ“ یعنی جب سئی الحفظ کی موافقت ایسے شخص نے کی جو سئی الحفظ سے (صفت حفظ میں) فائق ہے، تو اس موافقت کے سبب سئی الحفظ اپنے درجہ سے منتقل ہو کر اس شخص فائق کے درجہ میں پہنچ جائے گا، اور یہ شخص فوقیت کے جس درجہ میں تھا (سئی الحفظ کی موافقت کی بنا پر اگرچہ وہ درجہ میں کمتر ہے) اپنے اس درجہ سے بلند ہو جائیگا حتیٰ کہ اپنے ہم مرتبہ راوی پر جس کو اپنے سے کم تر کی موافقت حاصل نہیں ہے رائج ہو جائے گا۔

لہذا سئی الحفظ، مستور، مدلس، اور ارسالاً روایت کرنے والے کی احادیث لائق اعتبار کی متابعت سے اپنے درجہ سے ترقی کر کے درجہ حسن لغیرہ میں پہنچ جائیں گی، الحاصل متابعت میں

معتبر کی قید سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ ہر متابعت مفید نہیں ہوتی کیونکہ راویان حدیث کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ثقات کی ہے جن کی روایت لائق احتجاج ہوتی ہے، دوسری قسم ان راویوں کی ہے جن کی حدیث لائق احتجاج نہیں ہوتی لیکن وہ متابع اور شاہد بن سکتے ہیں اور تیسری قسم ان راویوں کی ہے جن کی روایت نہ لائق احتجاج ہوتی ہے اور نہ لائق اعتبار یعنی متابع اور شاہد بھی نہیں بن سکتے۔ لہذا متابعت میں صرف پہلی دو قسموں کا اعتبار ہوگا اور اس سے ترقی کا فائدہ ہوگا آخری قسم کی متابعت غیر معتبر ہے لہذا اس کا ”وجود اور عدم“ برابر ہوگا۔ چنانچہ اپنے قول ”کان یکون فوقہ“ مثلاً لا دونہ“ سے مصنفؒ اسی کی وضاحت کر رہے ہیں، یعنی متابعت سے تائید و ترقی اس وقت حاصل ہوگی جبکہ متابع میں متابع بننے کی اہلیت پائی جائے کہ درجہ میں سنی الحفظ سے بلند ہو یا کم از کم سنی الحفظ کی طرح اس میں بھی متابعت کی اہلیت ہے یہاں ”مثلاً“ سے مراد متابعت میں مثلث ہے درجہ میں مثلث مراد نہیں ہے کہ سنی الحفظ کی طرح اس متابع کو بھی سنی الحفظ ہونا چاہئے۔ لہذا جس راوی پر کذب کی یا اتہام کذب کی یا مردود الحدیث کی جرح ہوگی اس کی حدیث لائق متابعت نہیں ہوگی ان کے علاوہ راویوں کی حدیث لائق متابعت ہوگی خواہ وہ سنی الحفظ کے ہم مرتبہ نہ ہوں، فقہر

خلاصہ بحث:

سنی الحفظ کی تعریف: جس کی صواب و درست روایتوں کی مقدار خطا کو وہ روایتوں کی مقدار پر غالب نہیں ہے۔

سنی الحفظ کی اقسام: اس کی دو قسمیں ہیں۔

(الف) جس کا سور حفظ ساری عمر کے ساتھ لازم ہے یعنی اس کی عمر کے تمام احوال میں سور حفظ اس کے ساتھ موجود رہے اس نوع کے سنی الحفظ کی روایت کا نام بعض محدثین کے یہاں ”شاذ“ ہے۔

(ب) ابتداء حال میں قوی الحافظ تھا مگر کسی عارض (مثلاً کبر سن، نابینائی، کتابوں کا مفقود ہو جانا وغیرہ) کی وجہ سے حافظہ میں خلل واقع ہو گیا، ایسے سنی الحفظ کو اصطلاح میں مختلط کہا جاتا ہے۔ سنی الحفظ کی روایت کا حکم: سنی الحفظ کی پہلی قسم (یعنی جس کا سور حفظ دائمی ہے) کی منفرد روایت غیر مقبول ہے، اور دوسری نوع یعنی مختلط کی روایت کے حکم میں یہ تفصیل ہے:

۱۔ جن احادیث کے بارے میں معلوم ہے کہ انہیں اختلاط سے پہلے روایت کی ہے وہ مقبول

ہوں گی۔

۲۔ جن احادیث کے بارے میں معلوم ہے کہ انہیں اختلاط واقع ہونے کے بعد روایت کی ہے، وہ غیر مقبول ہوں گی۔

۳۔ جن احادیث کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ اختلاط سے پہلے کی ہیں یا بعد کی ہیں یعنی جن کا معاملہ مشتبہ ہے تحقیق ہونے تک ان کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔
فائدہ: مصنف نے سند کے رجال میں طعن و جرح کے اسباب کو جس ترتیب سے ذکر کیا

ہے اس کے اعتبار سے وہ ضعیف احادیث جن کا محدثین کی اصطلاح میں خاص نام ہے، ان کے ضعف کی ترتیب یہ ہوگی، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ ترتیب اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف راجع ہے جیسا کہ مصنف نے خود صراحت کر دی ہے۔

۱۔ موضوع، ۲۔ متروک، ۳۔ منکر (علیٰ راٰی بعض المحدثین) ۴۔ معلل، ۵۔ مدرج، ۶۔ مقلوب، ۷۔ مضطرب، ۸۔ شاذ (علیٰ راٰی بعض المحدثین)

اور حافظ زرکشی نے ضعیف احادیث میں درج ذیل ترتیب قائم کی ہے۔

۱۔ موضوع، ۲۔ مدرج، ۳۔ مقلوب، ۴۔ منکر، ۵۔ شاذ، ۶۔ معلل، ۷۔ مضطرب۔

صاحب امعان النظر نے زرکشی کی اس ترتیب کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”وہذا الترتیب حسن“ لیکن لکھتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس ترتیب میں مدرج سے پہلے ”متروک“ کو رکھا جائے۔

یہاں پر وہ مباحث جن کا تعلق متن سے قبول و رد کی حیثیت سے تھا پورے ہو گئے، آئندہ صفحات میں وہ مباحث مذکور ہوں گے جن کا تعلق متن سے مرفوع، موقوف اور مقطوع کی حیثیت سے ہے۔ یعنی سند سے متعلق مباحث کا ذکر ہوگا۔

(ثم الاسناد:) وهو الطريق الموصلة الى المتن، والمتن: هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام. وهو (إمّا أن ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم) ويقتضى لفظه، إمّا (تصريحاً أو حكماً) ان المنقول بذلك الإسناد (من قوله) صلى الله عليه وسلم (أو) من (فعله، أو) من (تقريره)

(اسناد اور متن کی تعریف)
ترجمہ: پھر اسناد۔ یہ وہ طریق اور راستہ ہے جو متن تک پہنچانے والا ہے، اور متن وہ کلام

مقصود ہے جہاں تک پہنچ کر اسناد ختم ہو جاتی ہے۔
 (حدیث مرفوعہ صریحی و حکمی کی تعریف) اور یہ اسناد یا تو نبی کریم ﷺ تک پہنچ کر ختم ہوگی
 (اس کے ختم ہو جانے کے بعد وہ کلام آئے گا جو آنحضرت ﷺ سے متعلق ہوگا) اور حدیث کے لفظ
 کا (جو اسناد کے بعد مذکور ہے) صراحتاً یا حکماً تقاضا ہے کہ اس اسناد سے آنحضرت ﷺ کے قول، یا
 فعل، یا تقریر سے (متعلق) ہے۔

توضیح: ”وہو الطريق الموصلة الخ“ مصنف نے ابتداء کتاب میں اسناد کی
 تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”الاسناد: حکایة طریق المتن“ یعنی اسناد متن کے راستہ کو
 بیان کرنے کو کہتے ہیں اور یہاں اسناد کی تعریف کر رہے ہیں ”وہو الطريق الموصلة الى
 المتن“ یعنی اسناد اس راستہ کو کہتے ہیں جو متن تک پہنچانے والا ہے۔
 اور مصنف کے تلمیذ حافظ سخاوی نے ”فتح المغیث“ میں اسناد کی تعریف ”حکایة طریق
 المتن“ کے الفاظ سے اور سند کی تعریف ”هو نفس الطريق سے کی ہے یعنی سند خود طریق متن کو
 اور اسناد اس طریق کے بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

جبکہ حافظ سیوطی ابن جماعہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ محدثین سند اور اسناد دونوں کو ایک معنی
 میں استعمال کرتے ہیں یعنی بسا اوقات اسناد کو مجازاً سند کے معنی میں بول دیتے ہیں، مصنف نے
 اس موقع پر اسناد کو اسی معنی مجازی میں استعمال کیا ہے اور ابتداء کتاب میں اسناد کو اس کے اصلی معنی
 میں ذکر کیا ہے۔ ”فتنبہ و تشکر“

”والم متن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد الخ“ اور متن وہ کلام مقصود ہے جس کے پاس
 پہنچ کر سند ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جب حدیث مرفوعہ سند متصل کے ساتھ وارد ہوتی ہے
 تو اس حدیث کا ہر راوی لفظ حدیث کو اپنے شیخ کی جانب مسند اور منسوب کرتا ہے کہ اس کے شیخ
 نے یہ حدیث اپنی سند سے بیان کی ہے یہ سلسلہ اسناد تابعی تک پہنچتا ہے جو اس کو صحابی کی طرف
 منسوب کرتے ہیں، تو تابعی کا حدیث کو صحابی کی طرف مسند کرنا یہی انتہائے سند ہے اور رہے
 صحابی وہ تو آنحضرت ﷺ کے قول و فعل کو جو انھوں نے سنا اور دیکھا ہے اسے روایت کر رہے ہیں
 تو صحابی کے ذکر کے بعد جو قول ذکر کیا جاتا ہے، یہی وہ کلام ہے جس پر پہنچ کر سند ختم ہو جاتی ہے
 اور یہی وہ کلام مقصود ہے جس کو اصطلاح میں متن کہا جاتا ہے۔
 اس جگہ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ محدثین کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں کہ متن

حدیث کی ابتداء صحابی کے قول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی ہے، یا آنحضرت ﷺ کے مقولہ سے مثلاً قال ابوہریرہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا یدخل الجنة من لا یؤمن جوارہ بوائقہ" میں متن کی ابتداء قال ابوہریرہ سے ہو رہی ہے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا یدخل" سے، مصنف کے نزدیک مختاریہی آخری قول ہے اسی لئے لفظ "غایۃ" کو متن کی تعریف میں زیادہ کیا ہے، پھر غایۃ کی ماموصلہ کی جانب اضافت "خاتم فضیۃ" کی اضافت کی طرح اضافت بیانہی ہے لہذا جس طرح خاتم اور فضیۃ شئی واحد ہیں اسی طرح غایۃ اور کلام شئی واحد ہیں، فافہم۔

مثال المرفوع من القول صریحاً: ان یقول الصحابی: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کذا۔ او حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکذا او یقول ہو او غیرہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، او عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بآنہ قال کذا ونحو ذلك۔

ومثال المرفوع من الفعل صریحاً: أن یقول الصحابی: وأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل کذا، او یقول ہو او غیرہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل کذا۔

ومثال المرفوع من التقرير تصریحاً: أن یقول الصحابی: فعلت بحضرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا، او یقول ہو او غیرہ: فعل فلان بحضرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا، ولا یذکر انکارہ لذلك۔

ترجمہ: (الف) مرفوع قولی صریحی کی مثال صحابی کا کہنا ہے کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح کہتے ہوئے، یا ہم سے آنحضرت ﷺ نے یوں حدیث بیان کی یا صحابی ہی یا غیر صحابی (مثلاً تابعی) کا یہ کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، یا رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے یہ فرمایا یا اسی جیسے (دیگر الفاظ)

(ب) مرفوع فعلی صریحی کی مثال صحابی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے دیکھا رسول اللہ ﷺ کو کہ یوں کیا، یا صحابی خود یا غیر صحابی کا یہ کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا کرتے تھے۔

(ج) مرفوع تقریری صریحی کی مثال صحابی کا یہ بیان کرنا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے حضور میں یوں کیا، یا فلاں صحابی نے آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں یہ کیا اور صحابی (یا

غیر صحابی) اس فعل پر آنحضرت ﷺ کا انکار ذکر نہ کریں۔

ومثال المرفوع من القول حكماً لا تصریحاً: ما يقول الصحابي - الذي لم يأخذ عن الاسرائيليات - مالا مجالاً لاجتهاد فيه، ولا تعلق ببيان لغة، او شرح غريب، كالأخبار عن الامور الماضية من بدء الخلق وأخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام، والآية كالملاحم والفتن واحوال يوم القيامة.

وكذا الأخبار عما يحصل بفعله ثواب مخصوص او عقاب مخصوص. وإنما كان له حكم المرفوع: لأن إخباره بذلك يقتضي مخبراً له، وما لا مجال للاجتهاد فيه يقتضي موثقاً للقاتل به، ولا موقف للصحابة الا النبي صلى الله عليه وسلم، او بعض من يُخبر عن الكتب القديمة، فلهذا وقع الإختراز عن القسم الثاني. واذا كان كذلك فله حكم ما لو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو مرفوع سواء كان مما سمعه منه او عنه بواسطة.

ومثال المرفوع من الفعل حكماً: أن يفعل الصحابي مالا مجالاً للاجتهاد فيه فيُنزّل على ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رحمه الله تعالى في صلاة على كرم الله وجهه في الكسوف: في كل ركعة اكثر من ركوعين.

ومثال المرفوع من التقرير حكماً: أن يُخبر الصحابي أنهم كانوا يفعلون في زمان النبي صلى الله عليه وسلم كذا، فإنه يكون له حكم المرفوع من جهة ان الظاهر اطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك لتوفر دواعيهم على سؤاله عن امور دينهم، ولأن ذلك الزمان زمان نزول الوحي، فلا يقع من الصحابة فعل شيء، ويستمرّون عليه إلا وهو غير ممنوع الفعل.

وقد استدلل جابر و ابوسعيد رضي الله عنهما على جواز العزل بانهم كانوا يفعلونه والقرآن ينزل، ولو كان مما يُنهى عنه لَنُهي عنه القرآن.

ترجمہ: اور مرفوع قولی حکمی غیر صریحی (لا تصریحاً، حکماً کی تاکید ہے) کی مثال (یہ ہے کہ) ایسے صحابی جنہوں نے اسرائیلیات سے (علم) اخذ نہیں کیا ہے کہیں ایسی بات جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا تعلق لغت کے بیان یا غریب کی تفسیر سے ہے، جیسے

زمانہ گذشتہ کی باتیں یعنی ابتدائے خلق اور حضرات انبیاء صلوات اللہ علیہم اجمعین کے واقعات کی خبر دینا، یا آئندہ آنے والے امور جیسے خونریز جنگوں، مصیبتوں اور روز قیامت کے احوال کی خبر دینا، اور اسی طرح ایسے کاموں کی خبر دینا جس کے کرنے سے مخصوص ثواب یا مخصوص سزا حاصل ہوتی ہے (کیونکہ جزا و سزا کی تحدید کا علم صرف وحی سے ہی ہوتا ہے) اور یہ مذکورہ امور حدیث مرفوعہ کے حکم میں محض اس لئے ہیں کہ صحابی کا ان کی خبر دینا اس بات کا طالب ہے کہ صحابی کو (ان باتوں کی) کوئی خبر دینے والا ہے اور جس بات میں اجتہاد و قیاس کی گنجائش نہیں ہے (صحابی کا اس بات کی خبر دینا) چاہتا ہے کہ اس بات کے کہنے والے کو کوئی (اس کی) اطلاع دینے والا ہے، اور صحابہ کو اطلاع دینے والے نبی ﷺ ہی ہیں، یا بعض وہ حضرات ہیں جو قدیم اسرائیلی کتابوں (تورات و انجیل) سے خبر دیتے ہیں (جیسے عبداللہ بن سلام، عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما وغیرہ) اسی وجہ سے ("الذی لم یأخذ عن الاسرائیلیات" کی قید سے) قسم ثانی سے احتراز واقع ہوا ہے، تو جب معاملہ اس مذکور کی طرح ہو (یعنی وہ شرط جو صحابی میں ذکر کی گئی ہے پائی جائے تو) صحابی کا یہ قول (موقوف) حکم میں ان کے اس قول کے ہوگا جس میں انھوں نے قال رسول اللہ ﷺ، کہا ہے، لہذا یہ حکم مرفوع ہے، خواہ یہ انھی احادیث میں سے ہو جس کو صحابی نے (خود) آنحضرت ﷺ سے سنی ہے، یا (وہ ایسی حدیث ہو جس کو) آنحضرت ﷺ سے بالواسطہ سنی ہے۔

اور مرفوع فعلی حکمی کی مثال (یہ ہے کہ) صحابی ایسا کام کریں جس میں اجتہاد و قیاس کی گنجائش نہیں ہے تو (صحابی پر حسن ظن رکھتے ہوئے) اس پر محمول کیا جائیگا کہ یہ فعل صحابی کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے، (یعنی انھوں نے اسے آنحضرت ﷺ سے اخذ کیا ہے) جیسا کہ امام شافعی نے کہا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نماز کسوف کے بارے میں (کہ ان کی اس نماز کی) ہر رکعت میں دو سے زائد رکوع تھے (یعنی امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کی اس نماز کو حدیث مرفوعہ پر محمول کیا ہے)

اور مرفوع تقریری حکمی کی مثال صحابی کا یہ خبر دینا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایسا کرتے تھے، (صحابہ کی اس خبر کے لئے مرفوع کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ آنحضرت ﷺ کا ان کے اس پر مطلع ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اپنے دینی معاملات میں آنحضرت ﷺ سے سوال کرنے کے اسباب صحابہ کے یہاں بہت تھے، اور اس لئے (بھی) یہ زمانہ نزول وحی کا زمانہ تھا لہذا عام صحابہ

سے کسی چیز کے فعل کا وقوع، اور اس پر ان کا استمرار و دوام نہیں ہو سکتا مگر اسی حال میں کہ وہ فعل غیر ممنوع ہوگا۔ چنانچہ حضرت جابر اور ابوسعید رضی اللہ عنہما نے عزل کے جواز پر یوں استدلال کیا ہے کہ صحابہ عزل کرتے تھے بایں حال کہ قرآن نازل ہو رہا تھا، اور اگر یہ فعل ممنوع کاموں میں سے ہوتا تو قرآن اس سے منع کر دیتا۔

توضیح: حدیث کی ایک تقسیم جو سندوں کے تعدد کے اعتبار سے تھی ابتدائے کتاب میں اس کا بیان گذر چکا ہے، اس اعتبار سے حدیث کی بنیادی دو قسمیں بیان کی تھیں یعنی متواتر، اور احاد پھر احاد کی ذیلی تین قسمیں ذکر کی تھیں مشہور، عزیز، غریب، یہاں سے حدیث کی تقسیم انتہائے سند کے اعتبار سے کر رہے ہیں جو تین قسموں پر مشتمل ہے۔ مرفوع، موقوف، مقطوع۔ پھر مرفوع کی اولاً دو قسمیں ہیں: تصریحی، یعنی جس میں آنحضرت ﷺ کا قول، فعل، یا تقریر صراحۃً مذکور ہو، اور حکمی جس میں آپ ﷺ کا قول، فعل، تقریر حکماً منقول ہو، اس طرح حدیث مرفوع کی کل چھ قسمیں ہو جاتی ہیں جیسا کہ کتاب کی عبارت اور اس کے ترجمہ سے ظاہر ہے۔

”ما یقول الصحابی الذی لم یأخذ عن الاسرائیلیات مالا مجال لاجتہاد فیہ الخ“ یعنی وہ صحابی جنہوں نے اسرائیلی کتابوں (تورات و انجیل) یا اسرائیلی علماء سے اخذ خبر نہیں کیا ہے، ایسی حدیث بیان کریں جس میں اجتہاد و رائے کی گنجائش نہیں ہے، تو یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

”لم یأخذ عن الاسرائیلیات“ کی قید سے ان صحابہ سے احتراز کیا ہے جو اسرائیلیات سے بھی اخبار نقل کیا کرتے تھے، جیسے عبد اللہ بن سلام وغیرہ علمائے اہل کتاب جو مسلمان ہو گئے تھے، اور جیسے عبد اللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) جن کو جنگ یرموک کے موقع پر اہل کتاب کی بہت سی کتابیں ہاتھ لگ گئی تھیں اور ان کتابوں سے وہ بسا اوقات امور غیبیہ وغیرہ بیان کیا کرتے تھے، ایسے صحابی کوئی خبر ذکر کریں گے تو اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ خبر انہیں اسرائیلی ذرائع سے معلوم ہوئی ہوں گی، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی بیان کردہ خبر حدیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہو سکتی۔

”لا مجال للاجتهاد فیہ“ یہ دوسری قید ہے اس کے ذریعہ صحابی کے اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں قیاس و رائے کی گنجائش ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ صحابی کی یہ خبر آنحضرت ﷺ سے مسموع و ماخوذ نہ ہو بلکہ ان کے اجتہاد و قیاس پر مبنی ہو، لہذا اس احتمال کے

ہوتے ہوئے اسے حدیث مرفوعہ پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، ان دونوں قیدوں سے جب یہ دونوں احتمال ختم ہو گئے تو یہ متعین ہو گیا کہ صحابی کو یہ بات آنحضرت ﷺ ہی سے معلوم ہوئی ہے تو اب اسے بلا تردید حدیث مرفوعہ پر محمول کیا جائیگا۔

”الذی لم یأخذ من الاسرائیلیات“ ”الصحابی“ کی صفت ہے اور محکم مرفوعہ ہے، اور ”لا مجال للاجتہاد“ محکم منصوب ہے، کیونکہ ”ما یقول“ کا مفعول ہے ”فلا یقع من الصحابة مثل شیء ویستمرون علیہ“ یعنی جس کام کو عام طور پر صحابہ استمرار اور ہمیشگی کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں کیا کرتے تھے تو ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ ان کے اس کام سے باخبر تھے تو اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو لازمی طور پر صحابہ کو اس کے کرنے سے آپ ﷺ منع فرمادیتے، ”ویستمرون علیہ“ کے الفاظ سے اس بات کی جانب اشارہ مقصود ہے کہ اگر کوئی کام صحابی سے اتفاقیہ طور پر ہو گیا تو اس کے بارے میں یہ احتمال ہوگا کہ ہو سکتا ہے آپ کو اس نادر اور اتفاقیہ کام کی اطلاع نہ ہوئی ہو اس لئے اسے مرفوعہ تقریری حکمی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح صحابہ سے کوئی فعل ایسی جگہ واقع ہو جس پر آپ غالب احوال میں مطلع نہ ہوں تو وہ بھی مرفوعہ تقریری نہیں ہوگا، جیسے عمرو بن ابی سلمہ جو نابالغ بچے تھے کہ اقتدار میں نماز پڑھنا۔

و یتحقق بقولی ”حکماً“ ماورد بصیغة الکناية فی موضع الصیغ الصریحة بالنسبة علیہ الصلوٰۃ والسلام، کقول التابعی عن الصحابی ”یرفع الحدیث، او یرویه، او ینمیہ، او روایة، او یبلغ بہ، او رواہ“
وقد یقتصرون علی القول مع حذف القائل، ویریدون بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کقول ابن سیرین عن ابی ہریرۃ، قال: قال: ”تَقَاتِلُونَ قَوْمًا... الحدیث“ وفی کلام الخطیب انه اصطلاح خاص باهل البصرة.
ومن الصیغ المَحْتَمِلَة قول الصحابی: من السنة کذا، فالاکثر اَنَّ ذلک مرفوع، ونَقَلَ ابنُ عبد البر فیہ الاتفاق، قال: واذا قالها غیر الصحابی فکذلک مالم یضفها الی صاحبها، کسنة العُمَریْن، ففی نقل الاتفاق نظر، فعن الشافعی فی اصل المسئلة قولان، وذهب الی اَنَّهُ غیرُ مرفوع ابوبکر الصیرفی من الشافعیۃ، وابوبکر الرازی من الحنفیۃ، وابنُ حزم من اهل الظاهر، واحتجوا بِأَنَّ السنة تتردد بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بین غیرہ.

وَأُجِيبُوا: بِأَنَّ احْتِمَالَ ارَادَةِ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعِيدٌ، وَكَدَّ رَوَى الْبُخَارِيُّ فِي "صَحِيحِهِ" فِي حَدِيثِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِيهِ فِي قِصَّتِهِ مَعَ الْحِجَّاجِ حَيْثُ قَالَ لَهُ: "إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ السَّنَةَ فَهَبْ بِهَا بِالصَّلَاةِ" قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَقُلْتُ لِسَالِمٍ: أَفَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: "وَهَلْ يَعْنُونَ بِذَلِكَ إِلَّا سُنَّتَهُ عَلَيْهِ ﷺ؟!"

فَنَقَلَ سَالِمٌ - وَهُوَ أَحَدُ الْفُقَهَاءِ السَّبْعَةِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، وَاجِدُ الْحِفَافِ مِنَ التَّابِعِينَ - عَنِ الصَّحَابَةِ أَنَّهُمْ إِذَا أَطْلَقُوا السَّنَةَ لَا يُرِيدُونَ بِذَلِكَ إِلَّا سُنَّةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنْ كَانَ مَرْفُوعًا فَلَيْمَ لَا يَقُولُونَ فِيهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَجَوَابُهُ: أَنَّهُمْ تَرَكَوا الْجُزْمَ بِذَلِكَ، تَوَرَّعًا وَاحْتِيَاظًا. وَمِنْ هَذَا قَوْلُ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ "مَنْ السَّنَةُ إِذَا تَزَوَّجَ الْبَكْرَ عَلَى النَّيْبِ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا" أَخْرَجَاهُ فِي الصَّحِيحِ. قَالَ أَبُو قِلَابَةَ "لَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ: إِنْ أَنَا رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ" أَيْ لَوْ قُلْتُ لَمْ أَكْذِبْ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: "مَنْ السَّنَةُ" هَذَا مَعْنَاهُ، لَكِنْ أَيْرَأُوهُ بِالصِّيغَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الصَّحَابِيُّ أَوَّلًا.

ترجمہ: اور (متن میں واقع) میرے قول "حکماً" سے لاحق اور وابستہ ہوگی وہ حدیث جو کنائی الفاظ سے وارد ہو ان الفاظ کی جگہ میں جو آنحضرت ﷺ کی جانب نسبت کرنے میں صریح ہیں، جیسے تابعی کا قول صحابی سے روایت کرتے ہوئے "یرفع الحديث" صحابی حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں "او یرویه" یا صحابی حدیث کی روایت کرتے ہیں، "او ینمیہ" یا صحابی حدیث کو منسوب کرتے ہیں، "او روایہ" یا صحابی حدیث کو روایتاً بیان کرتے ہیں، "او یبلغ بہ" یا صحابی حدیث کو پہنچاتے ہیں، "او رواہ" یا صحابی نے حدیث کی روایت کی ہے۔ اور کبھی (محدثین بغرض اختصار) قائل کے حذف کے وقت قول (کے ذکر) پر اختصار کرتے ہیں اور قائل محذوف سے آنحضرت ﷺ کی ذات مراد لیتے ہیں، جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے ابن سیرین کا قول قال: قال: "تَقَاتِلُونَ قَوْمًا... الْحَدِيثُ" اس

- "وہل یعنون" بخاری میں حدیث کا لفظ یتبعون ہے، فتح الباری ۵۱۳/۳، البیہقی فتح الباری ۳۱۴/۹ میں حافظ نے یتبعون کی شرح یعنون سے کی ہے، فہستہ

مثال میں دوسرے ”قال“ کے فاعل کو حذف کر کے صرف قول یعنی حدیث ذکر کی گئی ہے) اور حافظ خطیب بغدادی کے کلام میں ہے کہ یہ (یعنی قائل کو حذف کر کے صرف قول کا ذکر کرنا) خاص اہل بصرہ کی اصطلاح ہے۔

اور ان الفاظ میں جو مرفوع ہونے کا احتمال رکھتے ہیں صحابی کا قول ”من السنة کذا“ ہے (جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے ”من السنة وضع الکف علی الکف فی الصلاة تحت السرة“) تو اکثر محدثین و علماء (کے نزدیک) یہ (حکماً) مرفوع ہے، اور حافظ ابن عبد البر نے (صحابی کے اس قول مذکور کے حکماً مرفوع ہونے کے) بارے میں اتفاق و اجماع نقل کیا ہے، اور حافظ ابن عبد البر نے (یہ بھی) کہا ہے کہ جب ”من السنة“ غیر صحابی (مثلاً تابعی) نے کہا تو وہ بھی حکماً مرفوع کے ہوگا جبکہ سنت کو اس کے کرنے والے کی جانب منسوب نہ کیا ہو جیسے ”سنة العمیرین“ نہ کہا ہو، اس اتفاق و اجماع کے نقل میں اشکال ہے (کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے) چنانچہ امام شافعیؒ سے اصل مسئلہ میں دو قول مروی ہے (ان کے قول قدیم میں ہے کہ یہ لفظ جب صحابی یا تابعی سے صادر ہو تو وہ مرفوع ہوگا، پھر اس قول سے رجوع کر لیا اور مذہب جدید میں فرمایا کہ یہ مرفوع نہیں ہوگا) اور شوافع میں ابو بکر صیرفی، و احناف میں ابو بکر حصّاص رازی، اور اہل ظاہر میں ابن حزم اس طرف گئے ہیں کہ یہ مرفوع نہیں ہے، (اپنے مسلک پر) ان لوگوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ لفظ سنت (بمعنی طریقہ) رسول اللہ ﷺ کی سنت) اور آپ کے علاوہ دوسرے (مثلاً خلفاء راشدین کی سنت کے) درمیان متردد ہے (یعنی یہ احتمال ہے کہ لفظ سنت سے سنت رسول مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر رسول کی سنت مراد ہو جیسا کہ آنحضرت ﷺ کی حدیث ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المہدیین“ سے ظاہر ہے، تو اس تردد کے ہوتے ہوئے اسے جزم و یقین کے ساتھ مرفوع کیسے کہا جاسکتا ہے) (جمہور کی طرف سے ان کے استدلال کا یہ) جواب دیا گیا ہے کہ (صحابی کے اس قول سے) غیر نبی کی سنت مراد لینا بعید ہے (کیونکہ صحابہ کا ظاہر حال یہی ہے، کہ وہ سنت سے سنت رسول ﷺ ہی مراد لیتے ہیں کیونکہ اس لفظ کے ذکر سے ان کا مقصد حکم شرعی کا بیان کرنا ہوتا ہے، اور اس بات کا شاہد بخاری میں مذکور سالم بن عبد اللہ بن عمر کا واقعہ ہے جسے مصنف ذکر کر رہے ہیں) اور تحقیق کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے ابن شہاب زہری عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ (کی سند سے مروی) حدیث میں تاج بن یوسف ثقفی کے ساتھ سالم بن عبد اللہ کے

قصہ میں ہے کہ اس وقت سالم نے حجاج سے کہا تھا ”ان تريد السنة فتهجر بالصلاة“ اگر سنت (پر عمل کا) ارادہ رکھتا ہے تو (یوم عرفہ میں) نماز کو اول وقت میں ادا کر، ابن شہاب کا بیان ہے کہ میں نے سالم سے دریافت کیا، کیا رسول اللہ ﷺ نے (عرفہ میں) اول وقت میں نماز ادا فرمائی تھی؟ تو سالم نے جواب دیا حضرات صحابہ سنت سے سنت رسول اللہ ﷺ ہی مراد لیتے ہیں، تو سالم جو اہل مدینہ کے فقہائے سبعہ اور حفاظ تابعین کے ایک فرد ہیں صحابہ کے متعلق نقل کیا کہ یہ حضرات جب سنت کا لفظ بولتے تھے تو اس سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی کی سنت مراد لیتے تھے۔

رہا بعض علماء (یعنی ابن حزم) کا یہ اشکال (کہ وہ حدیث جس کی تعبیر لفظ سنت سے کی گئی ہے) اگر یہ مرفوع ہے تو یہ حضرات اس میں (جزم کے ساتھ) قال رسول اللہ ﷺ کیوں نہیں کہتے ہیں (یعنی اگر یہ مرفوع ہوتی تو جزم و یقین کے ساتھ اس کا مرفوع ہونا بیان کرتے) تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے برہانے احتیاط و تقویٰ جزم و یقین (سے بیان کرنے) کو ترک کر دیا ہے، اور اسی (احتیاط کے قبیل) سے ابو قلابہ (تابعی) کا قول ہے، حضرت انس سے مروی حدیث ”من السنة اذا تزوج البکر علی الثیب اقام عندها سبعا“ میں جس کی تخریج شیخین نے اپنی اپنی صحیح میں کی ہے، ابو قلابہ نے کہا اگر میں چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ انس رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مرفوعاً روایت کی ہے یعنی اگر میں یہ کہتا تو جھوٹ نہ کہتا کیونکہ حضرت انس کا قول ”من السنة“ مرفوع ہی کے معنی میں ہے۔ لیکن حدیث کو ان الفاظ سے نقل کرنا جن کو صحابی نے ذکر کیا ہے اولیٰ اور بہتر ہے۔

توضیح: ”وفی کلام الخطیب انه اصطلاح خاص لاهل البصرة“ چنانچہ خطیب بغدادی الکفایہ میں حماد بن زید عن ایوب عن محمد عن ابی ہریرہ کی سند سے حدیث ”قال قال الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه“ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال موسى (بن هارون) اذا قال حماد بن زيد والبصريون قال قال فهو مرفوع، جب حماد بن زید اور دیگر اہل بصرہ قال قال کہیں تو وہ مرفوع ہوگی (یعنی قال کے تکرار اور دوسرے قال کے فاعل کو حذف کر کے قول کا ذکر کیا جائے تو صرف اہل بصرہ کی اصطلاح کے مطابق یہ آنحضرت ﷺ کا قول ہوگا۔ اس کے بعد خطیب لکھتے ہیں کہ موسیٰ بن ہارون الجمال کا اثبات ابن سیرین کے اس قول سے ہوتا ہے ”كل شيء حديث عن ابي هريره فهو مرفوع“ اور موسیٰ کے اس قول کے مطابق غیر اہل بصرہ اگر اس مذکورہ صورت سے کوئی حدیث

ذکر کریں تو وہ مرفوع نہیں شمار ہوگی۔

”ونقل ابن البر فیہ الاتفاق“ یعنی جب صحابی ”من السنة کذا“ کا لفظ استعمال کریں تو حافظ ابن عبد البر کی نقل کے مطابق اس کے مرفوع ہونے پر محدثین و فقہاء کا اجماع ہے، جبکہ امام بیہقی اور ان کے شیخ امام حاکم نے اس اتفاق و اجماع کو محدثین کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی صرف محدثین کا اس کے مرفوع ہونے میں اتفاق ہے چنانچہ امام حاکم مستدرک میں لکھتے ہیں ”اجمعوا علی ان قول الصحابی من السنة کذا حدیث مسند“ محدثین کا اس پر اجماع ہے کہ صحابی کا قول من السنة کذا حدیث مرفوع ہے۔ مصنف نے ان اقوال کو ”فقہی نقل الاتفاق نظر“ کہہ کر رد کر دیا ہے ”فی قصته مع الحجاج الخ“ حجاج سے مراد حجاج بن یوسف ثقفی ہے جو عبد الملک بن مروان کی جانب سے امیر الامراء کے منصب پر فائز تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے اپنے دربار میں ایک لاکھ بیس ہزار سلف صالحین کو قتل کیا ہے ان کے علاوہ دوران جنگ جن کو قتل کیا ہے ان کی تعداد تو بی شمار ہے، اسی بنا پر اس امت میں سب سے بڑا ظالم شمار ہوتا ہے۔

”هو احد الفقهاء السبعة“ وہ سات فقہاء جن کے اقوال و فتاویٰ پر پورے اہل مدینہ کار بند تھے حتیٰ کہ مدینہ کے قاضی کسی مسئلہ میں فیصلہ صادر کرنے سے پہلے ان کی رائے معلوم کیا کرتے تھے پھر ان کی رائے کے مطابق فیصلہ اور اس کا نفاذ کرتے تھے۔ ان کے اسماء حسب ذیل ہیں: (۱) خارجہ بن زید بن ثابت انصاری، (۲) قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیق، (۳) عروہ بن زبیر بن العوام، (۴) سلیمان بن یسار ہلالی مولیٰ ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا، (۵) عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، (۶) سعید بن المسیب مخزومی۔ ساتویں کی تعیین میں اختلاف ہے، اکثر اہل حجاز کے نزدیک ساتویں ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں، اور عبد اللہ بن مبارک کہتے ہیں کہ یہ سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں اسی قول کے لحاظ سے مصنف نے اس موقع پر انھیں احد فقہائے سبعہ کہا ہے، اور ابوالزناد کے نزدیک یہ ساتویں ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث قرشی ہیں۔

شیخ محمد بن یوسف حلبی حنفی المتوفی ۶۱۴ھ نے ان کے ناموں کو یوں نظم کیا ہے۔

فقسمتہ ضیزی عن الحق خارجہ
الا کل من لا یقصدی بائمہ
فخذہم عبید اللہ، عروہ، قاسم
سعید، ابوبکر، سلیمان، خارجہ
انھوں نے اس نظم میں ابوالزناد کے قول کے مطابق ابوبکر بن عبد الرحمن کو فقہائے سبعہ میں

رکھا ہے، یہ ساتوں فقہاء سوائے سلیمان بن یسار کے صحابی زادے ہیں اور حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ ان فقہائے سبعہ کے ناموں کو لکھ کر غلہ وغیرہ میں رکھ دیا جائے تو اس میں برکت ہوتی ہے اور سرسری گھن گننے سے وہ محفوظ رہتا ہے۔

ومن ذلك قول الصحابي: أُمِرْنَا بِكَذَاءٍ، او نُهِينَا عَنْ كَذَا. فالخلاف فيه كالخلاف في الذي قَبْلَهُ؛ لِأَنَّ مطلق ذلك ينصرف بظاهره الى مَنْ لَهُ الامرُ والنهي، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم. وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ طَائِفَةٌ، وَتَمَسَّكُوا بِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ غَيْرَهُ، كَأَمْرِ الْقُرْآنِ، او الْإِجْمَاعِ، او بَعْضِ الْخُلَفَاءِ، او الْإِسْتِنبَاطِ، وَأَجِيبُوا: بِأَنَّ الْأَصْلَ وَهُوَ الْأَوَّلُ، وَمَا عَدَاهُ مُحْتَمَلٌ، لَكِنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مَرْجُوحٌ.

وايضاً فَمَنْ كَانَ فِي طَاعَةِ رَئِيسٍ إِذَا قَالَ: أُمِرْتُ، لَا يُفْهَمُ عَنْهُ أَنَّ أَمْرَهُ لَيْسَ إِلَّا رَئِيسِهِ. وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ يَقُولُ: يَحْتَمِلُ أَنَّ يَظُنُّ مَا لَيْسَ بِأَمْرِ أَمْرًا، فَلَا إِخْتِصَاصَ لَهُ بِهَذِهِ الْمَسْئَلَةِ، بَلْ هُوَ مَذْكُورٌ فِيمَا لَوْ صَرَّحَ فَقَالَ: أَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَذَاءٍ، وَهُوَ احْتِمَالٌ ضَعِيفٌ، لِأَنَّ الصَّحَابِيَّ عَدْلٌ، عَارِفٌ بِاللِّسَانِ، فَلَا يُطْلَقُ ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ التَّحْقِيقِ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: "كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا" فَلَهُ حُكْمُ الرِّفْعِ أَيْضًا، كَمَا تَقَدَّمَ. وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ يَحْكُمَ الصَّحَابِيُّ عَلَى فَعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ بِأَنَّهُ طَاعَةٌ لِلَّهِ او لِرَسُولِهِ، او مَعْصِيَةٌ، كَقَوْلِ عَمَّارٍ: "مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ، فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلِهَذَا حُكْمُ الرِّفْعِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا تَلَقَّاهُ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: اور اسی قبیل سے (یعنی رفع وقف کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں) صحابی کا قول "أُمِرْنَا بِكَذَاءٍ، او نُهِينَا عَنْ كَذَا" ہے، اور اس میں اختلاف اس لفظ میں اختلاف کی طرح ہے جو اس سے پہلے ہے (یعنی جس طرح صحابی کے قول من السنۃ کے مرفوع یا موقوف ہونے میں اختلاف ہے اسی طرح کا اختلاف أُمِرْنَا وَنُهِينَا میں بھی ہے) کہ بعض علماء کے برخلاف جمہور کے نزدیک صحابی کے یہ الفاظ حکماً مرفوع ہیں (کیونکہ مطلق امر و نہی بظاہر اس ذات کی طرح راجع ہوتے ہیں جس کو حکم دینے اور منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے) (اور یہ صاحب اختیار) رسول خدا

ہیں، اور اس مسئلہ میں ایک جماعت نے (جمہور سے) اختلاف کیا ہے، اور (اپنے قول پر) استدلال بایں احتمال کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ (امرونا ہی) سے مراد مجازاً رسول اللہ کے علاوہ (کوئی اور) ہو جیسے قرآن، یا اجماع، یا بعض خلفاء، یا اجتہاد کا حکم، (بھی لفظ امرنا سے مراد ہو سکتا ہے تو اس احتمال کے ہوتے ہوئے اسے مرفوع کیونکر مانا جائیگا) ان کا جواب دیا گیا ہے کہ (قول صحابی میں) اصل اول (یعنی امر رسول اللہ ﷺ) ہی ہے (کیونکہ یہ حقیقت ہے) اور رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کے امر وہی کا بطور مجاز کے مراد ہونا (ایک امر) محتمل ہے لیکن اصل اول کی بہ نسبت مرجوح ہے (لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا) علاوہ ازیں جو شخص کسی رئیس و امیر کے تحت اطاعت کرتا ہے جب وہ امرِ بُرّ یعنی ہمیں حکم دیا گیا کہتا ہے تو اس کے قول سے نہیں سمجھا جاتا ہے مگر یہ کہ اس کا امر اور حکم دینے والا اس کا امیر ہی ہے۔

رہا ان لوگوں کا قول جو کہتے ہیں کہ یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ صحابی نے اس بات کو جو (نی الواقع) امر نہیں تھی امر سمجھ لیا ہو (اور اپنی اس فہم کے مطابق امرنا کہہ دیا ہو) تو یہ احتمال امرنا (بصیغہ مجہول) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ احتمال اس صورت میں بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جس میں صحابی نے صراحت کر دی ہے (اور بصیغہ معروف) امرنا رسول اللہ بکذا کہا ہے (جیسا کہ داؤد ظاہری اور بعض متکلمین نے اسی احتمال کی بناء پر صحابی کے قول امرنا رسول اللہ کو حجتہ ماننے سے انکار کر دیا ہے) اور یہ احتمال انتہائی ضعیف ہے، کیونکہ صحابی عادل ہیں (ان کی عدالت ترک احتیاط سے مانع ہوگی) زبان عربی کے عارف و عالم ہیں (ان کی یہ معرفت فہم کی غلطی سے مانع ہوگی) لہذا صحابی تحقیق کے بعد ہی (آنحضرت ﷺ کے فرمان کو) امر وہی سے تعبیر کریں گے۔

اور اسی قبیل سے صحابی کا قول ”کُنَّا نَفْعَلُ كَذَا“ بھی ہے (یعنی آنحضرت ﷺ کے مبارک زمانہ کی جانب نسبت کئے بغیر صحابی کہیں صحابہ ایسا کیا کرتے تھے) تو اس کے لئے بھی رفع کا حکم ہے آگے مذکور صیغوں کی طرح (البتہ اس کا درجہ ”کُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ سے کم ہوگا حسب بیان تلمیذ خود مصنف نے اس کی تصریح کی ہے) اور اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ کسی خاص فعل پر صحابی فرمائیں ”إِنَّهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، أَوْ مَعْصِيَةٌ“ جیسے حضرت عتار رضی اللہ عنہ کا یہ قول ”مَنْ صَامَ الْيَوْمَ يُشَكَّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ جس نے روزہ رکھا اس دن میں جس کے بارے

میں شک کیا جا رہا ہے (کہ یہ شعبان سے ہے یا رمضان سے) تو اس نے رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی کی، تو اس کے لئے بھی مرفوع کا حکم ہے، اس لئے کہ بظاہر یہ ان باتوں میں سے ہے جسے صحابی نے آنحضرت ﷺ سے اخذ کیا ہے۔

توضیح: وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ "كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا" یعنی صحابی کے قول كُنَّا نَفْعَلُ، اور نقول، اور نری كَذَا وغیرہ بھی صحابی کے قول "مِنَ السَّنَةِ كَذَا" اور "أَمَرْنَا بِكَذَا" و "نُهَيْنَا عَنْ كَذَا" ہی کے حکم میں ہے، اور "مِنَ السَّنَةِ كَذَا" و "أَمَرْنَا بِكَذَا" وغیرہ کے مرفوع ہونے میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف "كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا" میں بھی ہے۔

ذیل میں صحابی کے اس طرح کے اقوال و افعال کے سلسلے میں علماء کے اقوال کی تفصیلات نقل کی جا رہی ہیں:

۱- صحابی کے اس قول میں اگر یہ تصریح ہو کہ آنحضرت ﷺ ان کے مذکورہ قول و فعل سے واقف تھے تو اس کے مرفوع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول "كُنَّا نَقُولُ - وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى - أَفْضَلَ هَذِهِ الْأَمَةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا ابُوبَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ وَيَسْمَعُ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَا يَنْكُرُهُ" (رواہ الطبرانی فی الکبیر) ہم صحابہ اللہ کے رسول ﷺ کی حیات میں کہا کرتے تھے کہ اس امت میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد افضل و بزرگ تر ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان غنی ہیں اور رسول خدا ﷺ اس بات کو سنتے تھے اور اس پر انکار نہیں فرماتے تھے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول لفظاً اگرچہ موقوف ہے لیکن اس کے مرفوع ہونے پر علماء کا اتفاق و اجماع ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے سننے کی صراحت موجود ہے، لہذا یہ مرفوع تقریری کے قبیل سے ہے۔

۲- صحابی کا یہ قول و فعل اگر آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک کی جانب منسوب ہے۔ جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول "كُنَّا نَعُزُّ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (رواہ الشیخان) تو جمہور محدثین اور علماء فقہ و اصول کے نزدیک یہ مرفوع کے حکم میں ہے، امام حاکم نے "علوم الحدیث" میں اور حافظ خطیب بغدادی نے "الکفایۃ" میں اس کی تصریح کی ہے، اور حافظ ابن الصلاح نے "مقدمہ" میں جمہور کے اس قول کو معتمد علیہ کہا ہے، جبکہ علماء کا ایک طبقہ اس کے موقوف ہونے کا قائل ہے، حافظ ابوبکر اسماعیلی، اور امام ابوالحسن کرخی حنفی اس طبقہ

میں شامل ہیں۔

۳۔ صحابی اپنے اس قول کی اضافت عہد نبوت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی جانب نہ کریں بلکہ مطلقاً ”کُنَّا نَفْعَلُ، اَوْ نَقُولُ“ فرمائیں جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ”کُنَّا اِذَا مَعِدْنَا كَبُرْنَا وَاِذَا هَبَطْنَا سَبَّحْنَا“ (رواہ البخاری فی صحیحہ)

صحابی کے اس قول غیر مضاف کے متعلق شیخ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ جمہور محدثین اور اصحاب فقہ و اصول اسے موقوف کہتے ہیں، حافظ خطیب نے بھی الکفایہ میں اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی اتباع میں حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں صحابی کے اس قول غیر مضاف الی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو موقوف ہی مانا ہے، جبکہ امام حاکم نے علوم الحدیث میں اس کے مرفوع ہونے کی صراحت کی ہے، اور علمائے اصول میں سے امام فخر الدین رازی اور آمدی وغیرہ بھی اس کے حکماً مرفوع ہونے کے قائل ہیں، امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ معنوی طور پر یہی قول قوی ہے، اور بہت سارے محدثین اور فقہائے شوافع اپنی کتابوں میں صحابی کے اس نوع کے قول کو بطور مرفوع ہی استعمال کرتے ہیں، اور امام بخاری و مسلم نے صحیحین میں اسی قول پر اعتماد کیا ہے، حافظ عراقی اور ان کے تلمیذ یعنی حافظ ابن حجر مصنف کتاب نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

۴۔ شیخ ابواسحاق شیرازی، ابن السمعانی وغیرہ نے اس سلسلے میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ صحابی کا یہ قول اگر ایسا ہے جو غالباً مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتا ہے تو مرفوع ہوگا، اگر وہ مخفی افعال میں سے ہے تو موقوف ہوگا، جیسے بعض انصار کا یہ قول ”کُنَّا نَجَامِعُ فَنُكْسِلُ وَلَا نَفْتَسِلُ“ (رواہ الطبرانی فی الکبیر)

اس سلسلے کی مزید تفصیل کے لئے حافظ عراقی کی التقييد والايضاح، حافظ ابن حجر کی التلک اور حافظ سخاوی کی فتح المغیث وغیرہ کی مراجعت کی جائے۔

(او) يَنْتَهِي غَايَةَ الْاِسْنَادِ (اِلَى الصَّحَابِيِّ كَذَا) اِي مِثْلُ مَا تَقْدِمُ فِي كَوْنِ اللَّفْظِ يَقْتَضِي التَّصْرِيحَ بِأَنَّ الْمَنْقُولَ هُوَ مِنْ قَوْلِ الصَّحَابِيِّ، اَوْ مِنْ فَعْلِهِ، اَوْ مِنْ تَقْرِيرِهِ، وَلَا يَجِيءُ فِيهِ جَمِيعُ مَا تَقْدِّمُ بِلِ مَعْظُمِهِ، وَالشَّيْبَةُ لَا تُشْتَرَطُ فِيهِ الْمَسَاوَاةُ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ.

(الموقوف) ترجمہ: یا آخر سند صحابی تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اسی طور پر جو آگے (یعنی مرفوع میں) بیان ہوا کہ متن کا لفظ تقاضا کرتا ہو اس تصریح کا (اس سند سے) منقول یہ متن صحابی کا قول

ہے، یا ان کا فعل ہے، یا ان کی تقریر ہے۔ (لیکن) موقوف میں گذشتہ تمام قسمیں نہیں آئیں گی بلکہ اس کی اکثر قسمیں (ہی) آئیں گی، اور تشبیہ میں (شبہ کا شبہ بہ سے) ہر اعتبار سے برابر ہوگا۔ مشروط نہیں ہے (بلکہ صرف وجہ شبہ میں برابری کافی ہے لہذا لفظ ”کذا لک“ پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب موقوف ہر اعتبار سے مرفوع کی مانند نہیں ہے تو کس طرح موقوف کو مرفوع کے ساتھ لفظ ”کذا لک“ سے تشبیہ دی گئی ہے)

توضیح: ”او یتھى غاية الاسناد الخ“ یعنی حدیث کی آخر سند اگر صحابی پر ختم ہو جائے اور اس سند سے منقول متن صحابی کا قول، یا فعل، یا تقریر ہے تو اصطلاح میں اسے حدیث موقوف کہا جاتا ہے، بشرطیکہ اس میں رفع کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔

”ولا یجىء فیہ جمیع ما تقدّم الخ“ یعنی مرفوع کی کل چھ قسمیں ”مرفوع قولی صریحی، مرفوع فعلی صریحی، مرفوع تقریری صریحی، مرفوع قولی حکمی، مرفوع فعلی حکمی، مرفوع تقریری حکمی“ جو اوپر مذکور ہوئی ہیں وہ سب موقوف میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ قولی حکمی، فعلی حکمی اور تقریری حکمی موقوف میں متحقق نہیں ہوتیں، اسی طرح جب تبع تابعی یہ کہیں کہ رفعہ التابعی تو یہ بھی موقوف نہیں بلکہ مرفوع مرسل ہوگی، یونہی اگر تابعی جو اسرائیلیات سے روایت نہیں کرتے اگر امور ماضیہ یا امور آتیہ کے بارے میں کوئی خبر دیں تو یہ بھی موقوف نہیں بلکہ مرفوع مرسل ہوگی، الحاصل موقوف کی کل تین ہی قسمیں ہوں گی یعنی قولی صریحی، فعلی صریحی، تقریری صریحی۔ مرفوع کے برخلاف اس کی چھ قسمیں ہیں۔

ولما كان هذا المختصر شاملاً لجميع انواع علوم الحديث استطردت منه الى تعريف الصحابي من هو؟

فقلت: (وهو مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، مُؤْمِنًا بِهِ وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ وَلَوْ تَخَلَّلَتْ رَدَّةٌ فِي الْأَصْح) والمراد باللقاء ما هو أعمُّ من المجالسة، والمماشاة، ووصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكالِمُهُ، ويدخل فيه رؤيته أحدهما الآخر سواء كان ذلك بنفسه أو بغيره.

والتعبير بِاللَّقِيَ أَوَّلِي من قول بعضهم ”الصحابي مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ لِأَنَّهُ يُخْرَجُ ابْنُ أُمِّ مَكْنُومٍ، وَنَحْوَهُ مِنَ الْعُمَيَّانِ، وَهُمْ صَحَابَةٌ بَلَا تَرَدُّدٍ. وَاللَّقِيَ فِي هَذَا التَّعْرِيفِ كَالْجِنْسِ، وَقَوْلِي ”مُؤْمِنًا بِهِ“ كَالْفَصْلِ يُخْرِجُ

مَنْ حَصَلَ اللِّقَاءُ الْمَذْكُورَ لَكِنْ فِي حَالِ كَوْنِهِ كَافِرًا. وَقَوْلِي "بِهِ" فَصَلِّ ثَانٍ يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهِ مُؤْمِنًا لَكِنْ بَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَلَكِنْ هَلْ يُخْرِجُ مَنْ لَقِيَهِ مُؤْمِنًا بِأَنَّهُ سَيِّعَثُ، وَلَمْ يَدْرِكِ الْبَعْثَةَ؟، فِيهِ نَظَرٌ، وَقَوْلِي "مَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنَّ اسْمَ الصَّحْبَةِ بَاقٍ لَهُ سِوَاءَ رَجْعِ إِلَى الْإِسْلَامِ فِي حَيَاتِهِ أَمْ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَسِوَاءَ لَقِيهِ ثَانِيًا أَمْ لَا. وَقَوْلِي "فِي الْأَصَحِّ" إِشَارَةٌ إِلَى الْخِلَافِ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَيَدُلُّ عَلَى رَجْحَانِ الْأَوَّلِ قِصَّةُ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ، فَإِنَّهُ كَانَ مِمَّنْ ارْتَدَّ وَأُتِيَ بِهِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَسِيرًا فَعَادَ إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَبِلَ مِنْهُ ذَلِكَ وَزَوَّجَهُ اخْتَهَ، وَلَمْ يَخْتَلَفْ أَحَدٌ عَنْ ذِكْرِهِ فِي الصَّحَابَةِ وَلَا عَنْ تَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِ فِي الْمَسَانِيدِ وَغَيْرِهَا.

(صحابی کی تعریف)

ترجمہ: اور جبکہ یہ مختصر (یعنی نخبہ الفکر) علوم حدیث کی ساری اقسام کو شامل ہے (جن میں راویان حدیث کی معرفت بھی ہے) تو موقوف کی بحث سے (برائے افادہ مزید) صحابی کی تعریف کی جانب منتقل ہو گیا کہ وہ کون ہیں (یعنی صحابی کی حقیقت کیا ہے؟) تو میں نے کہا صحابی وہ ہے جس کی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ملاقات آپ ﷺ پر ایمان کے ساتھ ہوئی ہے اور اسلام پر اس کی موت ہوئی ہے اگرچہ (ملاقات اور موت کے) درمیان ارتداد داخل ہو گیا ہو (امام شافعی اور ان کے ہم مسلک کے) اصح قول میں اور ملاقات کی مراد ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھنے، ایک دوسرے کے ساتھ چلنے، ایک کے دوسرے سے ملنے اگرچہ باہم گفتگو نہ کی ہو کے معنی سے عام ہے، اور ملاقات میں ایک دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، خواہ یہ دیکھنا بذات خود ہو (کہ خود اپنے قصد و ارادہ سے آپ کو دیکھا) یا بذات خود نہ ہو (کہ اس نے غیر کو دیکھنے کا قصد کیا اور مجباً و اتفاقاً آپ پر نظر پڑ گئی) اور لُقِيَ النَّبِيُّ (ملاقات) کی تعبیر بعض علماء کے (لفظ) روایت کے قول سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ تعبیر ابن ام مکتوم اور ان جیسے دیگر نابیناؤں کو خارج کر دے گی حالانکہ یہ حضرات بغیر تردد کے صحابی ہیں۔

اس تعریف میں "الْلُقِيَ" جنس کی مانند ہے، اور میرا قول "مؤمناً" مثل فصل کے ہے،

جس نے اس شخص کو (صحابی ہونے سے) خارج کر دیا ہے جسے لقاء مذکور حاصل ہوئی ہے لیکن بحالت کفر، اور میرا قول ”بہ“ دوسری فصل ہے، جس نے اس شخص کو نکال دیا ہے، جو بحالت مؤمن آنحضرت سے ملا ہے لیکن آپ کی بجائے دیگر انبیاء پر ایمان کے ساتھ، لیکن یہ فصل کیا اسے بھی خارج کر دے گی جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقت اس ایمان و یقین کے ساتھ کی ہے کہ آپ ﷺ عنقریب رسول بنا کر بھیجے جائیں گے اور وہ زمانہ بغثت کو یا نہیں سکا (جیسے بحیرا راہب) یہ محل تردد ہے، اور میرا قول ”ومات علی الاسلام“ تیسری فصل ہے، یہ اس شخص کو (صحابی سے) خارج کرتی ہے جس نے بحالت مؤمن آپ ﷺ سے ملاقات کرنے کے بعد (العیاذ باللہ) مرتد ہو گیا اور ارتداد پر اس کی موت ہو گئی جیسے عبید اللہ بن جحش اور عبد اللہ بن خطل، اور میرا قول ”ولو تَخَلَّلَتْ رَدَّةٌ“ یعنی بحالت مؤمن ملاقات اور اسلام پر موت کے درمیان ارتداد آگیا ہو تب بھی اس کا اسم صحابی باقی ہے خواہ اس نے (ردت کے بعد) اسلام کی جانب رجوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں کیا ہے یا آپ کی وفات کے بعد اور خواہ (اسلام میں پھر سے داخل ہونے کے بعد) اس نے آنحضرت سے دوبارہ ملاقات کی ہے یا نہیں (امام شافعی اور ان کے ہم راے علماء کے نزدیک مرتد ہو جانے کے بعد پھر سے مسلمان ہو جانے پر اس کی صفت صحابیت بہر حال بحال رہے گی) اور میرا قول ”فی الاصح“ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ مسئلہ زیر نظر میں (مجتہدین کا) اختلاف ہے (چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک نفس ارتداد سے صحابیت کی صفت زائل ہو جاتی ہے، ہاں ارتداد کے بعد پھر سے اسلام میں لوٹ آنے اور دوبارہ آنحضرت ﷺ کی ملاقات کا شرف حاصل ہو جانے پر صحابیت کی تجدید ہو جائیگی جیسے عبد اللہ بن ابی شریح) اور پہلے قول (یعنی صحابیت کی بقا جو مصنف کا مختار ہے) کا ترجیح پر اشعث بن قیس کنذی کا واقعہ دلالت کر رہا ہے، کیونکہ (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد) جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان میں یہ بھی تھے، (اور عہد صدیقی میں) انھیں قید کر کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو یہ اسلام کی جانب لوٹ آئے، اور صدیق اکبرؓ نے ان کے اسلام کو قبول کر لیا (اور ان کے حسن اسلام کے پیش نظر اپنی بہن (ام فروہ) سے ان کا عقد کر دیا) اور صحابہ کے تذکرہ نگاروں میں سے (کسی نے بھی صحابہ میں ان کے ذکر و شمار کو ترک نہیں کیا ہے اور نہ) محدثین نے (مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج سے تخلف کیا ہے۔

توضیح: صحابہ کی تعریف از روئے لغت، اور اصطلاحی تعریف میں واقع قیودات کی وضاحت: ”الصحابة“ صاد کے فتح کے ساتھ مصدر ہے، اور صحبت کے معنی میں ہے، اور اسی الصحابة سے ”صحابی“ اور ”صاحب“ ماخوذ و مشتق ہے، نیز ”الصحابة“ کا لفظ بجائے مصدر کے جمع کے معنی میں بھی کثرت سے استعمال ہوتا ہے، اصل معنی کے اعتبار سے اس لفظ کا اطلاق ہر شخص پر ہو سکتا ہے جو کسی بھی شخص کی صحبت میں رہا ہے، لیکن عرف شرع میں غلبہ اس شخص کے لئے ہو گیا ہے جس کو خاص آنحضرت ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہے، اصطلاحی تعریف اور پر خود مصنف کے بیان سے معلوم ہو چکی ہے اس لئے اسکے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ مصنف علیہ الرحمہ نے تعریف میں استعمال الفاظ و قیودات کے جو فوائد ذکر کئے ہیں ان کی آئندہ سطور میں قدرے وضاحت کی جا رہی ہے۔

۱- المزار باللقاء ما هو اعم من المجالسة الخ یعنی تعریف میں واقع لفظ ”لقاء“ سے مراد آنحضرت ﷺ کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، اور ایک کے دوسرے تک پہنچنے کے معانی سے اعم ہے، لہذا یہ ملاقات مجالست وغیرہ کے ضمن میں بھی پائی جاسکتی ہے اور بغیر مجالست وغیرہ کے بھی، اور اگرچہ اس لقاء کے وقت نبی کریم ﷺ سے ہم کلامی کا موقع میسر نہیں ہوا ہے، پھر اس لقاء میں جانبین میں سے ایک کا دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، خواہ یہ دیکھنا آپ ﷺ کو دیکھنے کے ارادہ و قصد سے ہو، یا بغیر قصد و ارادہ کے تبعاً و اتفاقاً چہرہ انور پر نظر پڑ گئی، یا خود آنحضرت ﷺ کی مبارک نگاہ اس پر واقع ہو گئی بہر صورت مجالست وغیرہ مذکورہ امور کے بغیر محض لقاء مجرد سے صحابیت کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ نبی کریم ﷺ کی صحبت اپنی قوت تاثیر کی بنا پر بہر حال مؤثر ہوئے بغیر نہیں رہتی بشرطیکہ یہ صحبت آنحضرت ﷺ کی حیات میں حاصل ہوئی ہو، یہی امام احمد بن حنبل، امام علی ابن المدینی، امام بخاری وغیرہ جمہور محدثین، اور علمائے اصول کی ایک بڑی جماعت کا مذہب ہے، لغت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں صحابی کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو کسی کی صحبت حاصل ہو خواہ یہ صحبت قلیل ہو یا کثیر، جبکہ علمائے اصول کی اکثریت اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک صحابی کے لئے آنحضرت ﷺ کے ساتھ طویل مجالست لازم ہے، یہ حضرات تائید میں عرف کو پیش کرتے ہیں کہ اہل عرف کے یہاں صحابی کا مفہوم اسی پر صادق آتا ہے جس کو معتد بہ اور لائق اعتبار صحبت حاصل ہو، جس نے محض ایک نظر آنحضرت ﷺ کو دیکھ لیا ہے، لیکن اسے آپ ﷺ کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، اور ہم کلامی کا

شرف حاصل نہیں ہوا ہے اس کو عرف میں صحابی کے طور پر نہیں جانا جاتا ہے، پھر ان میں بعض عوام طویل ہم نشینی کے ساتھ آپ کی معیت میں ایک دو غزوہ میں شرکت کو بھی شرط مانتے ہیں، اور بعض آپ ﷺ سے روایت کرنے کو بھی لازم ٹھہراتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے انھیں اقوال سے احتراز کیا ہے۔

”المراۃ باللقاء ما هو اعم من المجالسة الخ“ اور ”لقاء“ میں ایک کا دوسرے کو دیکھنا

۲۔ ”ویدخل فیہ رؤیہ احدهما الآخر الخ“ اور ”لقاء“ میں ایک کا دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں ہے، اگر ایک بھی داخل ہے، پھر اس روایت میں جانبین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں ہے، اگر ایک جانب سے بھی روایت حاصل ہوگئی تو صحابیت کے ثبوت کے لئے کافی ہوگی، لہذا صحابہ کے نوملواور بچے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارکہ میں پیش کئے گئے اور آنحضرت ﷺ نے ان کی تحنیک کی اور دعا سے نوازا جیسے عبد اللہ بن حارث بن نوفل، عبد اللہ بن ابی طلحہ انصاری، محمد بن ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم وغیرہ جن کے سن تمیز تک پہنچنے سے پہلے ہی آنحضرت ﷺ کی وفات ہوگئی، ان کے بارے میں یہ تو نہیں کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ کو دیکھا ہے، لیکن آنحضرت ﷺ کا انھیں دیکھنا تو بلا تردید ثابت ہے۔ لہذا یہ سب اس اعتبار سے صحابی ہوں گے، البتہ بحیثیت روایت یہ بحکم تابعی ہوں گے، اور آنحضرت ﷺ سے ان کی روایت کا وہی حکم ہوگا جو کبار تابعین کی آنحضرت ﷺ سے روایت کا حکم ہے جیسا کہ مصنف نے ”فتح الباری“ میں ذکر کیا ہے۔ (نقلہ السخاوی فی فتح المغیث ج ۳ ص ۷۹)

اسی طرح جناتوں کی وہ جماعت جس کو ”لیلۃ الجن“ میں آنحضرت ﷺ سے قرآن سننے کا شرف حاصل ہوا اور آپ پر ایمان لائی، یا دیگر مواقع میں جن جناتوں کو بحالت ایمان آپ سے شرف ملاقات کا موقع میسر آیا وہ سب صحابی ہونگے کیونکہ انسانوں کی طرح یہ بھی مکلف ہیں اور آنحضرت ﷺ کی بعثت و رسالت ان کو بھی شامل ہے۔

۳۔ ”والتعبیر باللقی اولی من قول بعضهم: الصحابی من رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ روایت کے بالمقابل لقاء کی تعبیر اس لئے اولیٰ اور بہتر ہے کہ روایت کے ظاہری و متبادر معنی کے لحاظ سے ابن ام مکتوم وغیرہ نابینا صحابی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ عدم بصارت کی وجہ سے یہ حضرات حقیقتاً رسول خدا ﷺ کو دیکھنے سے محروم تھے جبکہ ان کا صحابی ہونا یقینی ہے۔ لہذا لفظ روایت کے ذریعہ سے تعریف جامع نہیں ہے، لیکن اس اشکال کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ تعریف میں ”روایت“ سے مراد عام روایت ہے جو روایت بالفعل و

۱۵۰
روایت بالقوة دونوں کو شامل ہے اور ان نابینا حضرات کو بالفعل روایت کی قوت یقیناً مقصود میں
بایں لحاظ زیادہ واضح ہے کہ وہ لفظ روایت پر واقع اشکال سے محفوظ و بری ہے، اس لئے اسکا اولیٰ اور
بہتر ہونا ظاہر ہے۔

۴- ”ولکن هل ینخرج من لقیہ مؤمناً بآئہ سیبث الخ“ یعنی وہ اہل کتاب جنہوں
نے آنحضرت ﷺ سے ملاقات اس ایمان و یقین کے ساتھ کی ہے کہ زمانہ قریب میں آپ ﷺ
رسول بنا کر بھیجے جائیں گے اور انھیں بعثت کا زمانہ نہیں ملا بلکہ اس سے پہلے ہی ان کی وفات ہوگئی،
جیسے بنحیرار اہب کو یہی صورت پیش آئی، تو ایسے لوگ صحابی کی تعریف میں داخل ہونگے یا نہیں؟
مصنف نے اس موقع پر اسے محل تردد قرار دیا ہے، یعنی صحابی کی تعریف میں لقاء سے مراد وہ خاص
لقاء مراد لی جائے جو بحالت نبوت ہو تو یہ لوگ صحابی کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اور اگر
اس سے لقاء عام مراد ہو تو وہ صحابی کی تعریف میں داخل ہوں گے۔

لیکن ظاہر یہی ہے کہ ایسے لوگ صحابی نہیں ہوں گے، کیونکہ صحابی ہونے کیلئے شرط ہے کہ نبی
سے ان کے نبی ہونے کی حیثیت سے ملاقات ہو جبکہ ایسے لوگوں کی آنحضرت ﷺ سے اس حیثیت
سے ملاقات نہیں ہوئی ہے، چنانچہ خود مصنف نے دوسرے موقع پر عدم صحابیت ہی کو بایں طور ترجیح
دی ہے کہ صحبت اور عدم صحبت احکام ظاہرہ میں سے ہیں، لہذا اس کا پایا جانا ظاہر میں اس کے مقتضی
کے پائے جانے پر ہوگا، اور اسکی مقتضی کا ظاہر میں پایا جانا بعثت پر موقوف ہے (القول المہجول)

”وقولی ولو تخللت ردة الخ“ بحالت اسلام آنحضرت ﷺ سے ملاقات میسر آنے
کے بعد ملاقاتی کو چار صورتیں پیش آسکتی ہیں (الف) وہ سعادت مند شخصیتیں جنہیں رسول اللہ ﷺ
کی رسالت پر ایمان کے ساتھ آپ ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا اور اسی ایمان کے ساتھ وہ
وفات پا گئے ان کے صحابی ہونے میں کوئی کلام نہیں عام صحابہ کرام کا حال یہی ہے، (ب) اسی
طرح جو شخص مسلمان ہوتے ہوئے آپ کی صحبت سے فیض یاب ہوا، لیکن بد قسمتی سے اسلام سے
پھر گیا لیکن قسمت نے یاوری کی اور وہ اسلام میں لوٹ آیا اور اسے پھر آنحضرت ﷺ کی صحبت میسر
آگئی تو یہ شخص بھی بغیر اختلاف کے سب کے نزدیک صحابی ہے، حضرت عبداللہ بن ابی سرح رضی
اللہ عنہ کو یہی صورت حال پیش آئی ہے، (ج) اور جو حرمان نصیب اسلام قبول کرنے اور آپ کی
صحبت پانے بلکہ آپ سے حدیث روایت کرنے کے بعد مرتد ہو گئے اور اسی ارتداد و کفر کی حالت
میں مر گئے جیسے عبید اللہ بن جحش، عبداللہ بن حنظل، مقیس بن صبابہ، ربیعہ بن امیہ بن خلف وغیرہ

یہ آخر الذکر فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوا، اور آپ کے ساتھ حجۃ الوداع میں رہا، اور آپ کی وفات کے بعد آپ سے احادیث بھی روایت کیں لیکن حضرت فاروق اعظم کے عہد خلافت میں اسلام سے مرتد ہو کر نصرانی ہو گیا، ایسے بد بخت تو برے کافر ہیں اس لئے ان کی صحابیت کا کوئی سوال ہی نہیں، (د) ان تینوں مذکورہ صورتوں کے علاوہ ایک چوتھی صورت ان لوگوں کی ہے جو اسلام قبول کرنے اور آنحضرت ﷺ کی صحبت کے شرف و مجد سے ہم کنار ہو جانے کے بعد ارتداد کا شکار ہو گئے، اور آپ کی حیات میں یا حیات کے بعد اسلام کی طرف لوٹ آئے لیکن اس تجدید ایمان کے بعد انھیں آپ کی صحبت حاصل نہیں ہو سکی، جیسے اشعث بن قیس، قرۃ بن حبیہ وغیرہ تو ان کے صحابی ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، مصنف نے اپنے قول ”ولو تخللت ردة النخ“ سے اسی چوتھی صورت کا ذکر کیا ہے۔ جن فقہاء و محدثین کے نزدیک مطلق ارتداد سے اعمال باطل و راکاں ہو جاتے ہیں، ان کے نزدیک ایسے حضرات صحابی میں شمار نہیں ہوں گے، کیونکہ صحابیت جو اگرچہ اپنے فضائل و محاسن اور برکات کے اعتبار سے بیکراں عظمت کی حامل ہے، پھر بھی ایک ظاہری عمل ہے لہذا دیگر اعمال ظاہرہ کی طرح یہ بھی ارتداد سے باطل ہو گئی، امام ابو حنیفہ، امام مالک وغیرہ کا یہی مذہب ہے، اور از روئے دلیل یہی قوی ہے۔ (کما قال الشیخ ابن البر حجاج فی التقریر والتحصین)

اور جو علماء اس کے قائل ہیں کہ مطلق ارتداد اعمال کو باطل نہیں کرتا بلکہ جو ارتداد موت سے متصل ہو وہی مبطل عمل ہے ان کے نزدیک ایسے لوگوں کی صحابیت بحالہ باقی رہے گی اور لقاء بحالہ اسلام اور موت کے درمیان کا یہ ارتداد و کفر ان کی صحابیت کے لئے مضرت نہیں ہوگا، یہی امام شافعی کا قول ہے، اور مصنف نے اسی کو واضح بتایا ہے، اور اس کے اصح و راجح ہونے کی دلیل میں اشعث بن قیس کندی کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عہد صدیقی میں جب عرب کے بعض قبائل میں ارتداد کی وبا پھوٹ پڑی تو ”اشعث“ بھی اس میں مبتلا ہو کر مرتد ہو گئے تھے، لیکن دوبارہ پھر بصدق دل اسلام میں داخل ہو گئے، ظاہر ہے کہ اسلام میں رجوع کے بعد انھیں نبی کریم ﷺ کی زیارت آپ کے وفات پا جانے کی وجہ سے نصیب نہیں ہوئی، پھر بھی سارے محدثین ان کا ذکر صحابہ کے تذکرہ میں کرتے ہیں اور مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی خرچ بھی کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ محدثین انھیں صحابی مانتے ہیں۔ لیکن اس دلیل کے معارضہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ صحابہ کے تذکرہ کے ضمن میں ان

کے ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محدثین انہیں صحابی مانتے ہیں کیونکہ، دیکھنا ہے کہ عام صحابہ کے ساتھ انکا ذکر اس لئے کرتے ہوں تاکہ ایک عہد اور ایک طبقہ کے سب لوگوں کا ذکر ایک ساتھ ہو جائے اور ہم عصر جماعت کا کوئی فرد چھوٹے نہ پائے، چنانچہ اسی غرض سے حافظ ابن عبد البر نے اپنی مشہور کتاب ”الاستیعاب“ میں مختصر میں کا تذکرہ صحابہ کے ساتھ کیا ہے جس سے بعض علماء کو یہ گمان ہو گیا کہ حافظ ابن عبد البر انہیں صحابی میں شمار کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ انہوں نے کتاب کے مقدمہ میں اس بات کو صاف کر دیا ہے۔ رہا مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج کا معاملہ تو یہ بھی ان کے صحابی ہونے کو متفق نہیں ہے کیونکہ روایت کے اخذ و تحمل کے لئے باتفاق اسلام کی شرط نہیں ہے چہ جائے کہ صحابیت کی شرط ہو، لہذا ارتداد سے تائب ہو کر پھر سے مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کوئی حدیث کی روایت کرے خواہ وہ حدیث اس نے ارتداد سے پہلے سنی ہو یا زمانہ ارتداد میں تو اس کی روایت باتفاق قبول کی جائیگی، البتہ بحالت ارتداد اس سے روایت قبول نہیں کی جائیگی، اسی بنا پر محدثین ان کی احادیث کی تخریج کرتے ہیں۔

نیز ایسے لوگوں کی مروی احادیث کا مرفوع متصل ہونے میں جبکہ انہیں براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا ہو، یا مرسل مقبول ہونے میں جبکہ بالواسطہ سنا ہو یعنی وہی حکم ہے جو صحابہ کی مرویات کا حکم ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ محدثین نے انہیں اسی حیثیت سے صحابہ کے ساتھ شمار کیا ہے کیونکہ محدثین عام طور پر کسی کے بارے میں بحث اس کی روایت کی حیثیت سے ہی کرتے ہیں، رہا مسئلہ کسی کی صحابیت کی معنوی حیثیت کا تو محدثین بالعموم اس کی بحث و تحقیق کے درپے نہیں ہوتے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے ہی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

تنبیہان:

احدهما: لا خفاء فی رُجْحَانِ رُتْبَةٍ مَنْ لَا زَمَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَاتِلَ مَعَهُ، أَوْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَتِهِ، عَلَى مَنْ لَمْ يُلَازِمْهُ، أَوْ لَمْ يَحْضُرْ مَعَهُ مَشْهُدًا، وَعَلَى مَنْ كَلَّمَهُ يَسِيرًا، أَوْ مَا شَآءَ قَلِيلًا، أَوْ رَأَاهُ عَلَى بُعْدٍ، أَوْ فِي حَالِ الطُّفُولِيَّةِ. وَإِنْ كَانَ شَرَفُ الصَّحْبَةِ حَاصِلًا لِلْجَمِيعِ. وَمَنْ لَيْسَ لَهُ مِنْهُمْ سَمَاعٌ مِنْهُ، فَحَدِيثُهُ مُرْسَلٌ مِنْ حَيْثُ الرِّوَايَةُ، وَهُمْ مَعَ ذَلِكَ مَعْدُودُونَ فِي الصَّحَابَةِ، لِمَا نَالُوهُ مِنْ شَرَفِ الرُّوْيَةِ.

”دو تنبیہیں“ ترجمہ: پہلی تنبیہ اس صحابی کے مرتبہ کے رائج و افضل ہونے میں کوئی پوشیدگی

نہیں ہے، جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ رہے، اور آپ ﷺ کی معیت میں جنگ کی، یا آپ کے جھنڈے تلے شہید ہوئے، اس صحابی (کے مرتبہ کے مقابلہ) میں جو آپ کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہے، اور نہ غزوہ میں آپ کے ساتھ حاضر ہوئے، یا اس صحابی (کے مرتبہ) پر جنھوں نے آپ ﷺ سے تھوڑی دیر گفتگو کی، یا تھوڑی دیر کے ساتھ چلے، یا آپ ﷺ کو دور سے یا ایام طفولیت (بچپن) میں دیکھا، اگرچہ نفس صحابیت کی بزرگی سب کو حاصل ہے، اور صحابہ میں سے جن کو آپ سے سماع نہیں ہے تو ان کی حدیث بحیثیت روایت مرسل ہے، اس کے باوجود وہ صحابہ میں شمار ہوں گے، کیونکہ انھوں نے روایت کا شرف پالیا ہے۔

توضیح: صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ اجمعین کے مابین فرق مراتب قرآن و سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے چنانچہ باتفاق اہل سنت والجماعت سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیق ہیں، اس کے بعد حضرت عمر فاروق کا درجہ ہے، پھر جمہور کے قول کے مطابق حضرت عثمان غنی کا درجہ ہے، پھر حضرت علی مرتضیٰ کا درجہ ہے، البتہ علمائے کوفہ حضرت علی کو حضرت عثمان غنی پر فضیلت دیتے ہیں، اور بعض علماء ان دونوں حضرات کے مابین فضیلت پر توقف کے قائل ہیں، خلفائے اربعہ کی اس ترتیب فضیلت کے بعد بقیہ عشرہ مبشرہ کا درجہ ہے جن کے اسماء خلفاء اربعہ کے علاوہ یہ ہیں: حضرت ابو عبیدہ بن الجراح، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہم، پھر اہل بدر کا مقام و مرتبہ ہے، پھر اہل احد کا درجہ ہے، پھر شرکار بیعت رضوان کا درجہ ہے۔

”فحدیثہ مرسلاً من حیث الروایۃ“ وہ صحابہ کرام جن کی آنحضرت ﷺ سے ملاقات سن تمیز میں ہوئی اور آنحضرت ﷺ سے انھیں حدیث سننے کی سعادت نصیب نہیں ہوئی ان کا وہ حدیثیں جنھیں براہ راست آپ سے روایت کرتے ہیں روایتاً مرسل ہوگی اور بغیر اختلاف کے مقبول ہوگی، صحابہ کی مراہیل، اور تابعین کی مراہیل میں فرق یہ ہے کہ صحابی کے تابعی سے روایت کرنے کا احتمال بعید ہے اور تابعی کے تابعی سے روایت کرنے کا احتمال بعید نہیں ہے۔ اسی لئے صحابہ اور تابعین کی مراہیل کے حکم میں فرق ہے کہ محدثین بغیر اختلاف کے صحابہ کی مرسل روایت کو حجت مانتے ہیں اور تابعین کی مرسل روایتوں کو جمہور محدثین حجت نہیں مانتے ہیں۔

اور وہ صحابی جن کو آنحضرت سے لقاء کا شرف سن تمیز کو پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہے وہ اگرچہ جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک صحابی ہیں لیکن ان کی مرسل روایت عام صحابہ کی مرسل روایت کے